

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

العدد العاشر
1993م.

• التنوع في أساليب القرآن الكريم
• منهج التقارب بين المذاهب الإسلامية
• تراثنا وموازين النقد
• المسيحية الغربية ونظرية هرمجدون
• إشارات علمية في القرآن الكريم
• رسالة إلى سراييفو

المحتويات

■ الإفتتاحية

نحو آفاق أرحب 7

التنوع في أساليب القرآن الكريم .... الدكتور شلتاغ عبود 10

أثر القراءات في تنوع المعنى القرآني .... الأستاذ سعيد سالم الفاندي 35

منهج التقارب بين المذاهب الفقهية .... الأستاذ الدكتور محمد الدسوقي 59

دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني .... الأستاذ مصطفى شيبة 100

الطبري في تاريخه . .

بين طريقة المحدثين ومنهج المؤرخين .... الدكتور شوقي أبو خليل 131

الإقرار بالوحدانية . . منزلته وآثاره .... الدكتور مسعود الوازني 158

■ من قاعة المحاضرات

تراثنا وموازين النقد .... السائح علي حسين 166

الحركة الصوفية في المجتمع العربي المسلم .... الدكتور عمر التومي الشيباني 214

إشارات علمية في القرآن الكريم .... الدكتور محمود التائب 248

الحركة البهائية وعلاقتها بالاستعمار والصهيونية .... الدكتور محمد أحمد الطوير 271

المسيحية الغربية «ونظرية هرمجدون»

في مواجهة الإسلام .... الأستاذة سالمة عبد الجبار 284

أساليب القسم في القرآن
دراسة في معاني القرآن للفراء .... **الدكتور كاظم إبراهيم كاظم** 308
نماذج من التناول النقدي
للنص الشعري الواحد عند النقاد والعرب .... **الدكتور عيسى العاكوب** 340
تحرج الأصمعي وابن دريد
من تفسير ألفاظ القرآن الكريم .... **الدكتور صبيح التميمي** 370
زهير بن جناب الكلبي
شاعر من شعراء الجاهليين الأوائل .... **الدكتور عادل الفريجات** 383
مبادىء ومضامين تربوية
المسلمون هم السابقون إليها .... **الدكتور الجيلاني جبريل** 405
الخصوصية وعناصر التمييز في التربية الإسلامية .... **الأستاذ عبد السلام عبد الله الجقندي** 422
أين هي سدودنا من سد ذي القرنين؟ .... **الدكتور نصر عطواني** 445
الجبرت . . مسلمو هضبة الحبشة .... **الدكتور أمين توفيق الطيبي** 463

■ **مراجعة الكتب**

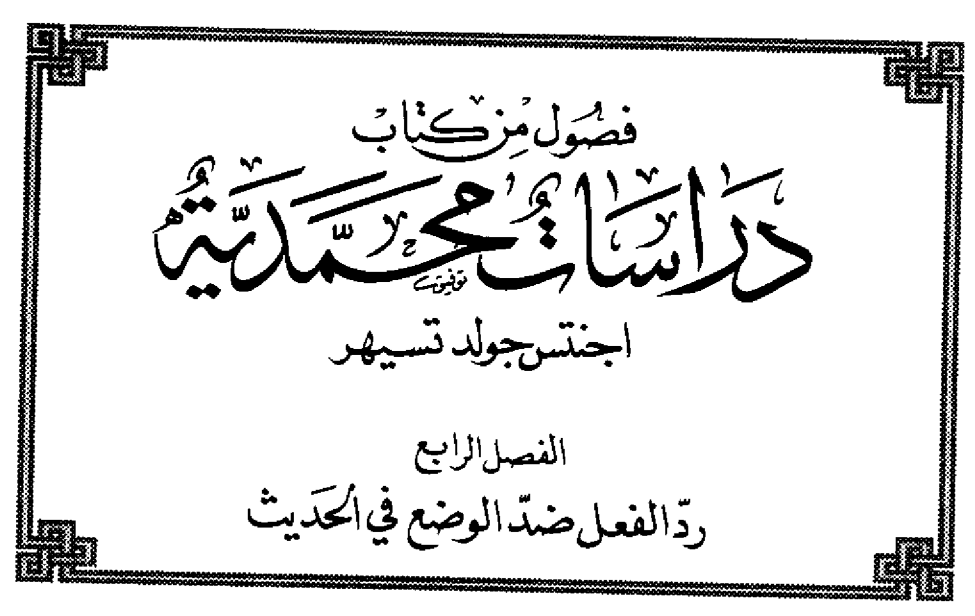
المسلمون وعلم الجغرافيا .... **إعداد الهادي كشيدان** 471
مد الإسلام .... **الدكتور عيسى علي العاكوب** 477

■ **النصوص المترجمة**

فصول من كتاب دراسات محمدية/
إجنتس جولد تسيهر .... **ترجمة الأستاذ الصديق بشير نصر** 489
الفصل الرابع ـ رد الفعل ضد الوضع في الحديث 489
الفصل الخامس ـ الحديث وسيلة لتهذيب النفوس والترويح على القلوب 514
الفصل السادس ـ طلب الحديث 540
الفصل السابع ـ تدوين الحديث 563

عمليات زرع الأعضاء من منظور
إسلامي / محمد علي البار .... **ترجمة الدكتور عبد الكريم أبو شويرب** 574

■ **المعارف الإسلامية** 587



ترجمة الأستاذ الصديق بشير نصر

(1)

يقول عبد اللّه بن لهيعة إن رجلاً من أهل البدعة[1] رجع عن بدعته كان يحذّر من أخذ الحديث دون تثبت ويقول: «إنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً»[2].

وقد بَدَا لنا في الفصول السابقة أن هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضاده من حديثٍ يعبّر عنه.

وليس ثمة فرق من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجالٍ كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يصدق تماماً على الاختلافات في الأحكام الشرعية

---

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».
(2) ورد في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 123: إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً. (وفي رواية أخرى: إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً).

ومسائل العقيدة. فكلّ فكرة ونقيضها، وكل سنة وبدعة وجدت ما يعبّر عنها في صورة حديث[3].

وأقبل عصر جديد نتيجة لظهور ردّ فعل (ضد الوضع) سواء أكـان دينياً أم عقلياً وسوف نناقش في هذا الفصل سِمات ردِّ الفعل هذا وأسلوبَه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 ـ إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيَّفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعة بأحاديث مختلفة جديدة. وقد نسب إلى النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عبارات صارمة تستنكر بشدة اختلاق الأحاديث الفاسدة.

فأقوال النبي ﷺ التي تحرّم وتلعن في كلماتٍ قـاسية كـلَّ أنواع التـزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوال مخترعة.

ويعدّ حديث: «مَنْ كذب عليّ متعمداً[4] فليتبوأ مقعده من النار[5]»[6]. من

---

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكتب المولوي شير آغا عليّ يقول:

«إنّ السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كوّن بحراً متلاطماً. فالصواب والخطأ، والحق والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكل نظام ديني وسياسي واجتماعي يؤيِّد، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهيـة، إرضاءً لأيّ خليفـة أو أمير، وخدمةً لأغراضه.

وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كل ضروب الكذب والخزعبـلات، لإرضاء الأهـواء والنزوات ورغبات المستبدين التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية»، وعند استشهاده بطائفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عبّر عن موقفه بالكلمات التالية: «إنني قلّما أستشهد بالأحاديث إمّا لقلة إيماني بصحتها، أو لعدم إيماني بها أصلاً، وهي عموماً باطلة، وليس لها ما يسندها..» انظر الإصلاحات الفقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الأخرى (بومباي 1883) ص xix، و 147.

(4) إنّ لفظه (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة وردّدوها بحسن نية ظنًّا منهم أنها صحيحة. وهذا الافتراض كافٍ إلى حدّ ما=

أكثر هذه الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في روايات مختلفة. وهذا الحديث رواه ثمانون صحابياً[7] ـ دون اعتبار الروايات المختلفة ـ[8]، وهو يُعَدّ بشكلٍ واضح ردَّ فعل ضد الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلى الصحابة ـ مثل عثمان ـ لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنى ميور أن يستنتجه منه[9].

ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمتي أناس[10] يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإيّاهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجالون[11] كذّابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم. فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرى من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبي نفسه ولكن رواها جماعة من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة على أنها مبادىء أساسية.

فيقول أحدهم مثلاً: «إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم

= لإضافة هذه اللفظة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(5) قارن بالبخاري (كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل) حول المشركين الذين قتلوا ببدر (حين تبوؤا مقاعدهم من النار».

(6) مقدمة صحيح مسلم ص 66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله) الترمذي (كتاب العلم، ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله)، ابن ماجه (المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هنالك شكوك في لفظة متعمداً)، الدارمي (المقدمة، باب اتّقاء الحديث عن النبي) وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تذاع فور سماعها: «بحسب المرء من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع».

(7) يقول السمعاني (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 (ترجمة السمعاني رقم 1035) وسنذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «مَنْ تَقَوّل عَليّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنّم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص 200.

(9) وليام ميور: حياة محمد 37/1.

(10) في آخر أمتي.

(11) وتطلق كلمة «دجّالون» على وضّاعي الحديث، وقد جاء في معجم البلدان لياقوت 139/2 كلام عن أبي علي التميمي من هراة الذي يروى عن سفيان ووكيع وآخرين آلافاً من الأحاديث لم يقولوها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و «دجال من الدجاجلة» وهو يجب ألاّ يذكر إلاّ من أجل فضحه، والتحذير منه.

فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدّث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً»[12].

وقد رويت عن النبي تحذيرات من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعترف بصحتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، وانتحال الباطلين»[13].

وهكذا يُعَدُّ رَدُّ فعل نقّاد الحديث من أهل السنة ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 ـ ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفاً بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوا للحكم على هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وجدت لخدمة الدين السنّي، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم، ولم يقتصر ردّ فعلهم على جزء بعينه من الحديث الذي نما بشكل مثير (والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة)، ولكن تجاوز ذلك إلى نظام الحديث برمّته.

وقد أثار التصرف المثير الذي تظاهر به المحدّثون في الحكم على تفصيلات الإسناد والمتن حتى عندما يتضّح تماماً بمجرد الرؤية السطحية (ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة) أنه لا سبيل للتوثيق سخريةَ وازدراء قوم لم يعرفوا لأوعية العلم قدرها.

وقد يقال إن نظرة بعض الناس غير المتحاملة، وحتى الساخرة منها، والأشياء

---

(12) مسلم (المقدمة ص 80) مع شرح النووي.

(13) مقدمة سنن الدارمي.

التي أثّرت في عامة الناس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفة أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدس المقدسات محطّ سخرية ومحلّ إنكار هنا، وهنالك شيء من التعصب يعزى عادة للمجتمع الإسلامي. وقد جعلت هذه الأحاديث مثار سخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشعراء الظرفاء شكل الأحاديث(14) من أجل الأفكار السخيفة والماجنة ـ وهذا محمد بن مناذر (ت 200 هـ) يقدم لنا مثالاً على ذلك ـ (15) وفي مناسبة أخرى جعل إسحاق الموصلي الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)(16).

وقد بلغ هذا الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك»(17). وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة، كما لم يتساهل فيها داخلها(18).

وقد استعمل علماء الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليب أكثر جديّة للاستخفاف برواة الحديث(19). ولم يكن يصعب عليهم البرهنة على مقدار تناقض

---

(14) يستخدم ابن رشيق (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها Mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(15) الأغاني 28/17

* يعني قول ابن مناذر:

وجدتُ في الآثار في بعض ما حدثنا الأشياخ في السند

(16) المصدر السابق 110/5

* (جاء في الأغاني: حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرة بحديث لا إسناد له. فسئل عن إسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً).

(17) الليالي العربية (ألف ليلة وليلة) 95/2 طبعة بولاق 1279.

(18) [يجب ألّا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

(19) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب لزوم السنّة): «أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجوم خفيّ على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة لفساد مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث).

المسائل الشرعية والعقدية. وكان على أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصور الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوع من الشيوع حتى في الإسلام. (ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلٰهية) وقد روى الحديث بأسلوب أخّاد الحكايات الغريبة التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضلاً عن البدايات الأولى للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استُغلت تلك النصوص التي رويت فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأُدمجت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي[20].

كما تعرضت للسخرية الأحكام التفصيلية الدقيقة التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساسية في الحياة اليومية، وهلمّ جرّا.

والإصرار على السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه مما دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتى الخراءة»[21].

ومن المحتمل أن ما يروى على لسان النبي وقتئذ يعكس رأي المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بدت لهم الأحكام التفصيلية لصغائر الأمور المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجّية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المريبة.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتباهَنا حديثٌ ينتمي إلى هذه الطائفة من الأقوال التي تشير إلى نوع من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر (المعتزلة) الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشريعة. إذ أعلنوا الاحتجاج بالقرآن وحده وحاولوا ردّ كل ما جاء باسم الحديث أو السنّة فيما يتصل

---

(20) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 286/4. ففيه سخرية من تلك الأحاديث.

(21) النسائي (كتاب الطهارة) النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار) أبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة) الترمذي (الطهارة) باب الاستنجاء بالحجارة.

بسلوك الناس اليومي باعتبار أن هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدّعيه المناوئون.

ومن جهة أخرى يبيّن هذا الحديث وجهة نظر الرافضين، وأيضاً موقف أهل السنة من الحديث. يقول النبي: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكته يُحدَّث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حَرّمناه[22]. ألا وإنّ ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله»[23].

ومن الأمثلة على هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلق بالأطعمة وردت في الحديث (مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات) ولم يرد لها ذكر في القرآن. وقد زيّن هذا الكلام أيضاً بنوع من العواطف الإنسانية الخيّرة حيث استشهد به لصاحب خيبر، وكان رجلاً مارداً، اقترف كلّ الأعمال المنكرة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرّم شيئاً إلّا ما في هذا القرآن؟ ألا إني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنّها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عزّ وجل لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن. ولا ضَرْبَ نسائهم ولا أكلَ ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[24].

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم على الحديث بشكل كبير من قِبَل الزنادقة حتى إن ابن القطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدع إلّا وهو يبغض أهل الحديث»[25].

ومن خلال ردود ابن قتيبة على حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبين بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلحظ أيضاً مبلغ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينيّة والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث.

---

(22) أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة).

(23) الترمذي (كتاب العلم، باب ما نهى أن يقال عند حديث النبي ﷺ).

(24) أبو داود (كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة).

(25) مقدمة الدارمي.

وقد حاول ابن قتيبة أن يفنّد في كتابه (مختلف الحديث) كلّ هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهل السنة، إلّا أنه وجد نفسه مكرهاً على استعمال كلّ أساليب التأويل لكي يجد بعض المعنى للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقل، ولجأ إلى نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأن الأحاديث السخيفة ليست صحيحة[26]. ويعزو الخرافات السخيفة إلى القصّاص وإلى مصادر يهودية معبّراً عن أسفه لتهافت المسلمين على هؤلاء[27].

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترف به عند متكلمي أهل السنة[28] منذ عهود الإسلام المبكّرة وحتى الفترات اللاحقة.

وحتى في العهود الأولى تعبّر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمر بن الخطاب النبي قائلاً: «إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفَتَرَى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية..»[29].

---

(26) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا؟» كما ساق ابن قتيبة كلام المعتمر عن أبيه يحذر من ابن إسحاق الكذّاب.

وقد ذكر أن الحديث قد تعرّض لكثير من التأويلات الطائفية. ص 76.

(27) المصدر السابق ص 279 طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية 1966.

(28) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 113/2 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) على أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضاً: الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 30 - 34، جولد تسيهر في مجلة RE (مجلة الدراسات اليهودية) 1902 ص 64، Richtungen ص 58، ومقالة Juifs ed musulmans selan le hadit، G. Vajda، في المجلة الآسيوية (JA) 1937، ص 117].

(29) مصابيح السنة 14/1. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويحث على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.

* (حديث أبي داود ليس في قبول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكلّ ما فيه قوله ﷺ: «ما حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»).

وهكذا أخذ التحذير من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث[30].

كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً، وقد حفظ لنا ابن قتيبة قصيدةً ساخرة[31] جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النصّ الذي يروونه[32].

زوامل للأشعار[33] لا علم عندهم بجيِّدها إلاّ كعلم الأباعر

لعمرك ما يدري المطيّ[34] إذا غدَا بأحماله[35] أو راح ما في الغرائر

وهنالك قصيدةٌ أخرى لشاعر مجهول يبدو أنّها تنتمي إلى المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها: إنّ الرواة بلا فهمٍ لما حفظوا

لا الودع ينفعه حَمْلُ الجمالِ له ولا الجمالُ بحملها الودع تنتفع[36]

وهذا أبو العلاء المعرّي، أحد خصوم الحديث البارزين يقول[37]:

لقد أتَوْا بحديثٍ لا يثبته عقلٌ فقلنا عن أيّ الناس تحكونه

فأخبروا بأسانيد لهم كذبٍ لم تَخْلُ من ذكرِ شيخٍ لا يزكّونه[38]

---

(30) انظر القسطلاني 665/5. [قارن أيضاً بـ: جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(31) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.

(32) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 - 182 هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم لمعناها. أنظر السيوطي: المزهر 311/2.

(33) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾.

وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلاً: جلستان، جزء 8 رقم 3 طبعة جالدوين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.

(34) في المزهر للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير..

(35) في المزهر: بأوساقه.

(36) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: الودع).

(37) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعبيده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحررهم» انظر، Kremer, Über die philosophishen Gedichte des Abul, Alâ Ma, ary (Vieena, 1888), P.96, On P.126 [اللزوميات، القاهرة 1831، 326/1].

(38) اللزوميات لأبي العلاء 103/1 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها على إيمان المسلمين بالسنّة [39]. وكذلك نظم أبو عبد اللّه محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الردّ على أولئك الناس قصيدته (في النقد على من ذم الحديث وأهله).

(3)

إنَّ النتيجة الغالبة والثابتة قد حُققت بفعل ذلك النوع من ردّ الفعل الذي ظهر في دائرة المحدّثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلّى ذلك في تطور أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

وقد سبقت الإشارة فيما مضى ﷺ إلى أن الجماعة التقية كانت سريعة التصديق بكلٍ ما يعرض لها باعتبارها حديثٌ نبويٌ. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثية) المجمّعة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الإجماع على حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً على صحته. وقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»[40]، وبمعنى آخر: الإجماع خير دليل على صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبيّ[41]، والصحيح ما عدَّته الأمة صحيحاً[42].

---

(39) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG (مجلة جمعية المستشرقين الألمانية مجلد 61 من 860 وما يليها والمجلد 3 من 230 وما يليها. وانظر كذلك: جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمّدي ص 40 وما بعدها].

(40) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(41) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلاً من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.
* (تنظر تعليقنا).

(42) ويعبّر ابن خلدون عن هذا الإحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقّاد. انظر المقدمة ص 260.
* (انظر تعليقنا).

وأهل الحديث ذوو الضمائر الحيّة، لم يقبلوا على أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم على توثيق قدر هائل من الحديث، ومراعاةً للخطر الذي تهدّد أهل السنة من الأحاديث المتميّزة، بحثوا عن دليل آخر لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكم الصحيح على كل ما وصل الناس في صورة أحاديث من خلال أفرادٍ مؤثّرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عرفت في مساحات واسعة من بلاد الإسلام. وتبعاً للرأي الذي ذكرناه آنفاً ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّر أن اتجاه السنة في إقليم من الأقاليم يحدّه، بشكل رئيس، أولئك الفقهاء الذين استحقوا ثقة سكان ذلك الإقليم.

وبوساطة الأحاديث التي نشروها، أثّروا في رأي الناس الذين عملوا في وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتى أذاع الليث بن سعد (ت 175 هـ) بينهم أحاديث فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيع أهل حمص بعليّ حتى أطلعهم إسماعيل بن عيّاش (ت 181 هـ) على أحاديث فضائل عليّ[43]. يقول وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث»[44].

وبيسر نستطيع أن نستنتج ما نوع الحديث الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل ﷺ.

وهكذا، فإن الانتماء الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت جماعات من الناس متأثرة بحزب أو بآخر.

وكان هنالك أيضاً خطر حقيقي من تسرب الأحاديث، خطرٌ هدّد كلَّ مجالات السنة في الدين وفي الحياة العامة، وكان على تلك الدوائر التي رغبت في حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبذل اهتماماً خاصاً بشخصية رواة الحديث

---

(43) الدميري: حياة الحيوان 376/2 (مادة: الليث).

(44) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الآذان).

ورجاله التي انبنت عليه دعوى توثيق كلّ حديث. وتقبل هذه الأحاديث فقط على أنها تعبير صحيح عن الروح الدينية لكل الجماعة الإسلامية، كما رواها رجال ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلّ شك، وكانوا بكل معنى الكلمة ثقات، ولم يعزوا إلى النبي لطيش مجرد أو لقلة في الدين أو لأغراض حزبية أقوالاً تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضهم الخاصة.

ولم يلق متن الحديث اهتماماً كبيراً بقدر ما لقي الإسناد نفسه من اهتمام. والإيمان بصحة حديث ما أو بطلانه يتوقف على عدالة رواته، ولذلك عرف الإسناد بقوائم الحديث، حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به، وبدون الإسناد لا يصح حديث(45)، كما عرف الإسناد بقيد الحديث(46) الذي وحده يجمع بين رجاله.

ولمّا كان الخطر الذي تهدد الأحاديث من الرواة المتهورين والمتحيزين لم يُدرك، فإن ما أُعطي لرجال السند من اهتمام كان ضئيلاً(47).

وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العمل بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلاّ قليلاً(48) ولذلك اعتنى بأحاديث المغنّي الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد(49)، ولعلّ ذلك يرجع إلى تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه(50).

ولم يهتمّ الفقهاء بالنظر في أسانيد الحديث إلاّ عندما انتشرت الموضوعات، فبذلوا حينئذ كلّ ما في وسعهم للتحقق من رواة كلّ حديث، بقصد جعل صحة

---

(45) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.

(46) الأصفهاني: الأغاني 110/5.

(47) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93 (باب الحديث عن الثقات).

(48) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 76/2.

* (انظر تعليقنا).

(49) الأصفهاني: الأغاني 105/21.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

(50) انظر الهامش رقم 285 من الفصل الثاني من كتابنا هذا.

* (سبق التعليق فانظره في موضعه).

الحديث تتوقف على سلامتهم من المطاعن[51]. ويبدو أن نقد الرجال قد ظهر في زمن ابن عـون (ت 151 هـ)[52]، وشعبة (ت 160 هـ)[53]، وعبـد اللّه بن المبـارك (ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم[54].

وكان النقدُ أكثرَ دقّة وصرامة في العراق[55] وبلاد المشرق الأخرى، حيث كانت الأحزابُ السياسية والأبنية شديـدةَ المعارضـة، وقد استعملت في أسلوب عنيف وسائل دنيوية وروحية لنصرة آرائهم.

وعندما أصبحت هنالك حاجة لاختيار الأحاديث الصحيحة والحسنة، وردّ المـوضوعـة والمختلقة، بسبب الجمـع المنـظّم لـلأحـاديث في القـرن الثـالث الهجري، صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث[56].

وقد بلغ ذروةَ ازدهاره في القرن الثالث والرابع الهجريين.

وحسبنا أن نذكر مؤلَّفين من أكثر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتاب الضعفاء للنسائي (ت 303)[57] الذي سنتحدث عنه فيما بعد لكونه من أشهر أصحاب السنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدثين) لابن

---

(51) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 122: «الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدعة».

(52) انظر الفصل الثاني.

(53) وقد حكي عنه أنه كان أول من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفّاظ ص 83.

(54) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(55) قارن بـ: الفصل الثاني. وقد أكد ابن خلدون في المقدمة ص 369 سطر 3 عناية العراقيين الكبيرة تلك.

* (وهذا تحريف والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في الأسانيد أعلى ممن سواهم).

(56) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 591/2 طبعة فلوجل، لايبزج 1835.

(57) مخطوط مارشام بأكسفورد رقم 556، وفهرست مخطوطات المكتبة البودلية، 379 رقم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 171/1، الذيل 270/1].

* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتاب الضعفاء الصغير للإمام البخاري).

عديّ (ت 365 هـ)[58].

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضعون تحت الاختبار للحصول على معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة؟[59] وهل هم صادقون أو لا؟ وهل هم من الحفّاظ الأثبات الذين سلم حفظهم من الخلط والوهم؟ وهل هم ممن تقبل شهادتهم أمام القضاة دون تردد؟.

ورواية الأحاديث أرقى ضروب الشهادة[60]، لأن شهادة الراوي الذي سمع هذا القول أو ذاك مِنْ هذا الشخص أو من غيره، تتعلق بمادة عظيمة الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجةً لهذه الحصيلة من التثبت يكون الراوي (ثقةً)، و (متقناً)، و (ثَبْتاً)، و (حجّةً)، و (عَدْلاً)، و (حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك هي صفات الطبقة الأولى مِمَن تقبل روايته من الرواة. وأمّا مَن هو دون ذلك من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)[61]، و (محل الصدق) و (لا بأس به)، ثم يليهم في المرتبة

---

(58) فهرست الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 129/1، [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 280/1].

(59) لم تُعَدَّ البدعة في حدّ ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلاّ إذا كان داعياً لبدعته. (ياقوت: معجم البلدان 452/3) (مادة ضبيعة)، وفيه يدّعي ابن حبّان إجماع الأئمة على ذلك، والرواية عن المتهمين بالقدر مألوفة في كتب السنة المعتبرة، انظر مثلاً: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده) و (كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضاً بكلام القسطلاني 22/4، 422/8. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها: «وكان قدرياً».

وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستنفلد. وتاريخ أدب الشيعة ص 72 هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرّح بأنّ رواة المرجئة ضعفاء لانحرافهم عن العقيدة السليمة. (الترمذي 119/1 طبعة بولاق: رأى رَأْيَ الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 91/2. الطبعة الأوروبية.

* (يعني في الموضع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط. . .» وفيه: ثور بن يزيد الكَلاَعي وكان قدرياً. وفي الموضع الثاني منه، حديث: «أذِن رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أنْ يرقوا من الحمّة والأذُن» وفيه: عبّاد بن منصور رمي بالقدرة ولم يكن داعية».

(60) وصف ذلك بالتفصيل شبرنجر في مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASP)، 1856، ص 53.

(61) لا تعبر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جرير بن حازم ربما يَهِمُ في شيء وهو صادق» الترمذي 103/1 طبعة بولاق.

مَنْ هو (صالح الحديث)[62]، وأمّا أدنى ردجات التوثيق فقول النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)[63].

ويميز نقاد الحديث بين أعلى مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط الفائدة العملية والنظرية، للأحاديث عندهم بحسب ما يناله الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقق (من شخصية الرواة) أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إن الذين يؤثرون في الحياة الدينية للأمة، هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم على صحة الأحاديث، ولا يحتجون بكلّ شيء حتى يعلموا مخارج[64] العلم[65] على حدّ قول عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي، وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة، ومن الواجب ملاحظة أن وجود خدش في عدالة الراوي يسمى (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهنالك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهذا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالاً كلمة (طعن)[66]، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نزك)[67] التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم[68] وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء

---

(62) قارن بـ : الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 345/1 مع تدريب الراوي للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

(63) الترمذي 57/1، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

(64) مفردها: مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 22/3 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردها.

(65) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 305/1 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(66) قارن أيضاً بقول ياقوت: «كلّم» 158/2.

* (يريد كلّمه تكليماً أي جرّحه تجريحاً).

(67) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقل جرحاً من (كَذَبَ) عند اتهام الراوي.

(68) ومثل ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهراً تركوه، والصواب أن تقرأ: إن شهراً نزكوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 44/1، 117/2، 178.

من الحيطة أن هذا الراوي عرضة للغمز[69]. ونتيجة لهذا التثبت يوصَف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرى. فإذا قيل عن أحدهم إنه: (لّين الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقاً. وقد يوصف بأنه (ليس بقوي)، ثم يتدنى في المراتب فيكون (ضعيفاً)، و(متروكَ الحديث)، و(ذاهبَ الحديث)، و(كذاب)، وهلم جرّاً[70]. ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرّج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)[71]، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد اللّه بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ)[72].

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب على النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين على اكتشاف أمور عجيبة. ففي أحد الأسانيد مثلاً نجد أن عبد الرحمن بن أبي ليلى قد سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمنَ خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلاّ سنة 17 هـ[73].

وفي مواجهة هذه الأمور كان دور النقاد إمعان النظر في الأسانيد لمعرفة

---

(69) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 223، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». و(الغمّاز) علوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 279/2.

* (صاحب الغماز هو جلال الدين السمنودي).

(70) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(71) النووي: التقريب 341/1 مع تدريب الراوي للسيوطي.

-(72) ياقوت: معجم البلدان 120/3 (بلاد الريّ) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(73) الترمذي 189/2، 257.

* **(في تفسير قوله تعالى: إن الحسنات يذهبن السيئات. من سورة هود).**

استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلاً، إذا قيل إن الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمنعون تاريخياً من اجتماعهما وأن تكون بينهما علاقات شخصية[74].

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنه غير صحيح لأن سلمان كان ميتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث[75].

وقد حاول الوُضّاع أن يبطلوا هذا المنهج التاريخي في النقد بإضافة رواة مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان على نقّاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدح في صحة الحديث[76].

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقّاد الحديث المسلمون في كشف كثير من الوضّاعين وَرَدّ أحاديثهم[77].

وقد خلقت فيهم تلك الاختيارات التي أجروها على ذلك الكمّ الهائل من الأحاديث الموضوعة نوعاً من التبصّر والتدقيق، وزادت من ريبتهم وشكهم.

وقد برهنت الوقائع على أن هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشّى مع جرأة الوضاعين.

وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعمة بكل أنواع الأحاديث الموضوعة.

ويكفي هنا ذكرُ مثال واحد على جرأة الوضّاعين ـ بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلى أسماء رواة يحسب لهم كل حساب في

---

(74) النووي: تهذيب الأسماء 162/2 (ترجمة الحسن البصري).

(75) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(76) هنالك مثال جَليّ على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوط، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 153/2، 174، 180.

(77) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضاعين الذين تُرَدّ أحاديثهم.

التاريخ الإسلامي ـ للإشارة إلى أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأيّ تردد في اختراع أسماء جديدة يخدعون بها المستمعين السذّج. وفي القرن الذي ألّف فيه ابن عدي كتابه الذي ذكرناه آنفاً كان هنالك أبو عمرو لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيده، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث[78].

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقّاد بالتثبت والتحرّي[79]، وهم لم يقصّروا ـ على الرغم من التساهل[80] ـ في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

وهنالك مثال يبيّن لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السلبي، الذي يعطينا أيضاً رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي ففي كثير من كتب السنن

---

(78) ياقوت: معجم البلدان 397/3 (صُدَر).

* (وفيه صُدَر»: ينسب إليها أبو عمرو لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصُّدَري، كان أحد الكذّابين وضع نسخاً لا يُعْرَف أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوارزم سنة 384 هـ).

(79) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسعوا بتعمد في نشر أقوال صحيحة عن النبي بأسانيد مقلوبة يعدّون كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع، انظر (الترمذي العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب).

(80) لكي نكون منصفين فلا نميل لاستهجان معاني الأسماء الغريب (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل.

وقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4 أ بمكتبة جوته للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرّقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدّد بن مسرهد بن مسرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للدغة العقرب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيمان): «لو قرىء هذا الإسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإسناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرّك به أبو الصلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال، ابن عديّ: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافض خبيث متّهم بوضع حديث: «الإيمان إقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروى بالإسناد المشار إليه. وذكر جولد تسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزيّد والتهكم. وسوقه لبيان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 616/2).

نجد نصًا يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم على امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يُسَمِّ لها صداقاً (فما صداقها؟) فهذه المسألة عرضت على ابن مسعود، وحكم فيها بقوله: «إن لها صداقاً، كصداق نسائها»[81] لا وكس ولا شطط[82]، وإن لها الميراث، وعليها العِدّة[83]. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناسٌ من أشجع، فيهم: الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واثق، وأن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله[84].

وفي رواية أخرى عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واثق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث على صحة حكم صدر من رأيٍ مستقل[85].

فقضاء ابن مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاج للفقهاء المتأخرين، ومما يصعب تعليله ظهور آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في القرن الثاني للهجرة، وأن حق المرأة في الصداق[86] كان محل استفسار.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) في نقده لهذا الحديث، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قط، ولا

(81) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نسائها) يعود على القبيلة.

(82) عن لفظة (لا وَكَسَ) قارن: V. T و Beitr. Poesie, P.189 و Nöldeke وعن لفظة (ولا شطط) قارن: الأغاني 134/5 وفيه: فاشتطّ عليه بالمهر.

(83) سورة البقرة، آية 234.

(84) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوّج ولم يسمِّ صداقاً حتى مات).
الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب، ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها).

(85) انظر الفصل الثاني.

(86) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها..).

كانت بروع بنت واثق قط»[87].

ويبدو أن الدارمي قد تجاوز الحدّ في نقده، حيث يصعب إنكار وجود معقل بن سنان[88] حتى وإن كانت صلته بهذه المسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أول من تجرأ على إنكار وجود أشخاص لهم مكانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنس أنكر قبله بقرن وجود أويس القرني[89] الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين[90] وحيكت حول شخصيته الأساطير الدينية (وقد تنبأ محمد بوجوده)[91].

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلّص الأحاديث النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علامات الوضع بوضوح ليس غير، على الرغم من أنّ الأمثلة على الموضوعية الفردية. وقد اهتم المنهج النقدي الإسلامي في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقد[92]، وهذه الأمور الشكلية هي القول الفصل في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلّا من خلال شكله الخارجيّ، وبالتالي يتوقف الحكم بصحة المتن على صحة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسناد الذي رويت به

---

(87) النووي: تهذيب الأسماء 105/2.

* (يقول النووي في ردّه على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(88) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي. ابن عبد ربه: العقد الفريد 312/2.

(89) ابن حجر: الإصابة 115/1 [قارن أيضاً الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(90) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 127/1 الطبعة الأوروبية.

(91) مصابيح السنة 210/2 [قارن: ابن سعد 11/6، أبو نعيم: حلية الأولياء 79/2 الخطيب: تاريخ بغداد 15/3، الذهبي: ميزان الاعتدال 278/1].

(92) قارن موير: حياة محمد 44/1، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ڤ شوڤان ص 123.

* (انظر تعليقاتنا بآخر الفصل).

عبارات مستحيلة ملأى بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا النقد الشكلي، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح، وليس بمقدور أحد أن يقول: «إنّي أشك في إسناد الحديث لأن في متنه سخافات تاريخية لا يقبلها منطق».

وإذا رُويت أحاديث متناقضة بأسانيدَ صحيحة ولم يقدَّم أحد الإسنادين على الآخر، يأتي دور براعة التوفيق بينها[93]، وهذا يتطرق غالباً لتوافه الأمور وصغائرها[94]. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يلتجأ إلى نظرية الناسخ والمنسوخ[95] (لا سيّما في أحاديث الأحكام)، أو إلى صياغة أصول شكلية محضة لمعالجة علل الحديث. فمثلاً هنالك أصل من أصول منهج نقد الحديث يستعمل عند اختلاف روايتين إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فتقدَّم المثبتة على النافية. فعندما يروي بلالٌ مثلاً أنَّ النبي صلّى في الكعبة، وينكر ابن عباس ذلك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسلامي جرياً على الأصل المذكور يقدِّم رواية بلال المثبتة على رواية ابن عباس النافية، وفي ذلك يقولون: «إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»[96] ونقاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتى للمفارقات التاريخية المحضة ما دام الإسناد صحيحاً. وتستغل موهبة محمد النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن

---

(93) انظر الفصل الثاني.

(94) ومثال ذلك رفع الخلاف الهيّن بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية، وكتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) حيث جاء في الموضع الأول من البخاري من اتخذ كلباً (نقص كل يوم من عمله (قيراطان) بينما ورد في الموضع الثاني (قيراط). والقيراط هو الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(95) انظر مثلاً الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه).

* (انظر تعليقنا).

(96) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار للفقيه الشيعي الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Rosen, Notices sommaires [des manuscrits arabes du musée asiatique, ST. petrsburg, 1881] P.27.

النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجاج إلى مكة مهلّلين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حسبانها حُجَّاج الشام، وهنالك روايات أيضاً احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النبي لم يدفعهم إلى ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلى ذلك ضعف الإسناد[97]. وعناية النقّاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيّزة طائفةً جديرةً بالنظر، وهي تلك التي يستحسن أن تعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوّقها على منافساتها من المدارس الأخرى، وحتى تعطي وزناً وقيمةً لمذهبها.

ولم تخترع الأحاديث المتحيِّزة لمواجهة المبتدعة في العقيدة فقط، ولكن جعلت أيضاً حكماً أعلى في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أن أبا حنيفة أعظم أئمة الفقه، اخترع أتباعه حديث: «إنّ في أمّتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمّة»[98]، وقد زعموا أنّ أبا هريرة سمع ذلك من النبي مباشرةً.

ولم يكن التصديق بأن محمداً قد ذكر فقيه العراق بالاسم، أقوى منه في الدوائر التي تؤمن بأن الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير مذكوران في التوراة[99]، وأن رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وضعت

---

(97) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام (بهذا النوع من النقد) في شرح الزرقاني على الموطأ 158/2.

(98) النووي: تهذيب الأسماء /219، الخطيب: تاريخ بغداد 335/8].

* (انظر العجلوني: كشف الخفاء 33/1، والسيوطي: اللآلىء المصنوعة 457/1).

(99) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 155/6 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أنّ قوماً مرّوا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس؟ قال: مكانكم. حتى أنظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهبين من جمح أو جمحين).

معاوية بشكل واضح جداً، إلى درجة أنه لو كـان في أمّة من النـاس لَعُرِف من بينها[100] ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلّا دليلاً ظاهرياً على احتمال ذكر النبي أبا حنيفة. ولم يتفوق العراقيون على أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادّعى هؤلاء أن مدرستهم الفقهية تستمد سلطانها من النبي نفسه، فاخترعوا الحديث القائل: «يوشك أن يضرب الناس أكبـاد الإبل[101]، فـلا يجدون عـالماً أعلمَ من عـالم المدينة»[102]. ـ وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً ـ، وفي هذا الحديث حِسّ مالكيّ.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقه إلى كتب السنّة، حتى إن مسلماً مع تشدّده في تصحيح الحديث ـ كما سترى فيما بعد ـ رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد متنه أو لاستحالة أن يشير النبيّ في كلامه إلى أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلّةٍ في سنده، وفيه سمـاع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيل من ناحية تاريخية.

وإذا كان الوضّاع الذين اختلقوا هذا الحديث قد ركّبوا له سلسلة الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعدٍ أن توجد آثارهم في صحيح مسلم[103].

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتى الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تـزال تتّبع الاتجـاه نفسه الـذي واجهناه لكـونه أسلوبـاً من الأساليب القديمة.

---

(100) المبرد: الكامل 271/2، ابن بدرون:

* (جاء في الكامل: وتزعم الرواة أن رجلاً من أهل الكتاب وَفَدَ على معاوية.. فقال له: تجد نعتي في شيء في كتب الله).

(101) عن هذا التعبير انظر المسعودي: مروج الذهب 107/5 «ذكر جميل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 285/2 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه آباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشرّ.

(102) البغوي: مصابيح السنة 17/1.

(103) الدميري: حياة الحيوان 382/2 (المطبّة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

يقول علي بن سليمان الباجمعوي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهداً عظيماً في شرح كتب السنة الستة: «من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحثّ العلماء على اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين؟[104]»، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلى يوم القيامة»[105]. فنقد الحديث إذن يعتمد على أمرين: عدالة الرجال، واتّصال السّند.

وبينما يمكن التأكّد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصيّ.

وقلّما نجد اتفاقاً (بين النقاد) في الحكم على عدالة أحد الرواة إلاّ في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصَفُ الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد الدارمي مثلاً يقول إنّه سأل ذات مرّة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». (ويقول أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأساً)، ويقول عنه النسائي إنه: «ضعيف»[106].

وتكون الأحكام من حينٍ إلى آخر متذبذبةً[107]، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي (على الرواة). فانظر

---

(104) الظاهر أن المنكر لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جداً، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيا بعد لقباً لكل حاكم، وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا ينعقد إلاّ بوجود وليّ للمرأة (وإذا لم يوجد) فإن السلطان وَليّ من لا وَليّ له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلاّ بوليّ).

(105) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 175.

* (لم يكن هذا الشرح متوفراً لديّ عند الترجمة حتى أنقل كلامه بأحرفه، فاكتفيت بالترجمة).

(106) ياقوت: معجم البلدان.

(107) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 261/1) في معرض نقد أحاديث المهديّ حيث ساق الأراء الصحيحة والباطلة لنقّاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعدّ نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث.

* (انظر تعليقنا).

(مثلاً) إلى ما قيل في الليث بن سُلَيْم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربّما يهم في الشيء»، ويقول أحمد: «لا يُفْرَحُ بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعّفوه»[108].

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أنّ خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلاً، والنقّاد أنفسهم أكّدوا[109] أن القدرة على الحكم على قيمة الأحاديث لا يمكن أن تكتسبَ إلّا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقى إلا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلاً للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدِّثين في التفريق بين الصحيح والضعيف[110].

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة والأخرى إلى نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبين أن بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة[111]. وحتى هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية[112]، ولكن التأمل العميق في الأحاديث يقود غالباً إلى الحكم بأن هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات»[113] كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرى إن أمارات الوضع ظاهرة على أسلوبها ومحتواها.

غير أنه لم يترك للذوق الشخصي إلّا هذا الجانب من النقد.

---

(108) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام).

(109) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 305/1 ولاحظ سياق النصّ.

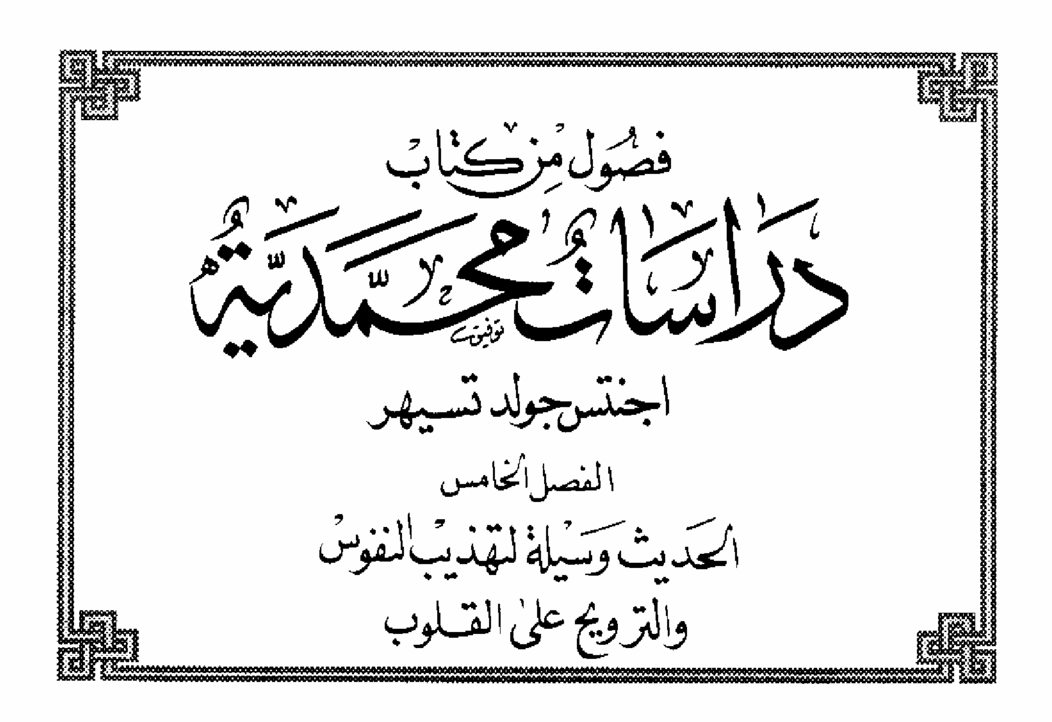
(110) السيوطي: طبقات المفسرين ص 17 رقم 50 طبعة ميرسينج.

(111) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 28/1، 295، 293/2، 329/3.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي (باب في الجنب والحائض): «ولبقية أحاديث مناكير عن الثقات» راجع تعليقنا على هذا.

(112) انظر التعريفات في Risch. P.18.

(113) قال ذلك في مقدمته للمسند المستخرج على صحيح مسلم (القاهرة، مخطوط رقم 417) القاهرة، فهرست الخديوية 307/1. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادي 101/1 طبعة عبد السلام هارون.



(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرّقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي على وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أن النقد الصارم الموجّه إلى الأحاديث المختلفة لم يكن سائداً في كل مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدد في الحكم على الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعد مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي والعقدي[1]، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خاليةً من

(1) قارن: شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG). مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

الزيادات المشكوك فيها، لأنها دليل على تثبيت السنة، وبيان للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثير من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقه، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلاّ أنَّ أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم[2] كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم على أنهم عدول في أحاديث الفضائل[3].

وقد نصح النووي بنوعٍ من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»[4].

ونظراً لأن تلك الأحاديث صدرت عن تقوى وورع فقد سمح بنشرها.

وقد ذهبت بعض الدوائر إلى ما هو أبعد من ذلك، فشجعوا بشكل إيجابي اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض على وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: (تنبيه الغافلين) للفقيه المبرِّز أبي الليث السمرقندي (ت 375 هـ)[5] قليل، وهي في حاجة إلى متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[6].

---

(2) وقد تحذف الأسانيد في رواياتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(3) البغدادي: الكفاية ص 134 طبعة حيدر آباد: «يقول أحمد بن حنبل: إذا روينا عن رسول الله في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله في فضائل الأعمال... تساهلنا في الأسانيد».

(4) النووي: المنثورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميّت الشهادتين.

(5) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 151/2.

(6) المصدر السابق ص 132 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 540/1 رقم 2، الذيل 748/1].

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله (إعلام الأحياء بأغلاط الأحياء، انظر ذيل طبقات الحنابلة 419/1).

وقلّما رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جَوّزت الكرّامية وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب والزهد[7] وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المتسمين بِسِمَةِ الزهّاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل[8] كما ذكر ذلك النووي.

وكانت المواعظ بشكلٍ ظاهر هي المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات والنزعات الأخلاقية[9]، وفي القرن الخامس الهجري، أجبر الوعاظ في بغداد على عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم عَلَى عالم الحديث الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في روايتها[10]. وهذا دليل على مدى العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيّدوا المذهب القائل. بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية حاولوا إيجاد أصول دينية لوجهة نظرهم:

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أن نستمع إلى الحجة الرئيسة لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يحرّم الوضع على النبي: «من كذب عليّ متعمداً [ليضل الناس به] فليتبوأ مقعده من النار»[11] والكلام الموجود بين قوسين داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زيد بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلل الناس.

وقد فسّرت عبارة (من كذب عليّ) بأنها غير (من كذب لي)، وبذلك فالموضوعات التي تحث على التقوى، وتقرّب من خشية الله غير مستنكرة[12].

---

(7) وقد ذكر النوي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 283/1 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(8) النووي: شرح صحيح مسلم 65/1 دار إحياء التراث العربي.

(9) قارن بـ: (مقالة في الحديث النبوي) لأحمد خال بهادر ضمن كتاب (قاموس الإسلام) لهيوز Hughes ص 642.

(10) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(11) راجع ص 490 من الفصل الرابع.

(12) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 70/1 حجج هؤلاء وتفنيد أهل السنة لها.

وهكذا استُغلّت الأحاديث الموضوعة في أغراض الخير، وبنية حسنة، ولم يبد على الوضاعين أي نوع من الخجل من صنيعهم هذا عندما تصدّى نقّاد الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أن هنالك عدداً من الأحاديث التي تنسب إلى النبي تتعلق بفضائل سور القرآن، وقد بيّنت بشكل دقيق مقدار الأجر الذي يناله أهل الصلاح المنشغلين بقراءتها. وقد جعل بعض مفسّري القرآن، مثل البيضاوي، لكل سورة قولاً في فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبةً في حديث طويل. وهذا الحديث الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلى عكرمة الذي يقال إنه سمعه من ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلى كلام أبي عمار المروزي عن أصل هذا الحديث: «قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل السور سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناسَ قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبةً»، وقد سئل رجل آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هذه الأحاديث في فضائل السور، فقال: وضعتها أرغّب الناس فيها. والاعتراف نفسه يروى عن أحد الوضاعين لأحاديث فضائل القرآن: عن المؤمل بن إسماعيل قال: «حدثني شيخ بحديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حيّ، فصرتُ إليه. فقلت له: مَنْ حدثك؟ قال: حدثني شيخ بواسط وهو حيّ فصرتُ إليه، فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرتُ إليه، فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه من المتصوِّفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»[13].

---

(13) السيوطي: الاتقان 155/2.

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلة متعددة منها[14] وجعل لها الدارمي فصلاً برمته في سننه[15] بالرغم من أنها ليست جميعها تنسب إلى النبي ولكنها تروى عن الفقهاء المتأخرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموماً يوضّحه الخبر التالي: «من قرأ ألف آية في ليلة كتب له قنطار من الخير»[16].

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام على وجه الخصوص، توضح الكيفية التي نسبت بها أقوال أخلاقية إلى النبي وهي ليست له. وعزو أقوال إلى النبي في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً البتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلى الصحابي أو حتى إلى التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلى النبي فتكون أحاديث مرفوعة، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط في سلسلة الإسناد[17].

وقد استعمل هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلى غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال إلى النبي ترجع إلى عهود الجاهلية، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أن محمداً نفسه لم يتردد في

---

(14) انظر (أبواب فضائل القرآن عن رسول الله) في جامع الترمذي.

(15) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن).

(16) الدارمي (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

(17) انظر مثلاً: الترمذي 289/1، 167/2، 190/2، 233/2.

* (راجع تعليقنا على هذا الكلام).

ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفّاع. المقدمة لابن خلدون 265.

إضافة عبارات جاهلية إلى القرآن[18].

وفي إحدى دراساتنا السابقة[19] أشرنا إلى أن حديث النبي «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنه نشأ في دوائر جاهلية[20]، وقد أعجب به المسلمون فنسبوه إلى النبي[21].

وعبارة «الخيل معقود بنواصيها الخير» التي يستشهد بها كثيراً مِن بين أقوال النبي موجودة في قصيدة لامرىء القيس[22].

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلى دراسة عن قرب أكثر، وهو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه». ونجد هذا الكلام في آثار مختلفة على أنه مبدأ من المبادىء الأخلاقية الإسلامية التي تنسب إلى النبي[23].

وبذلك فإنّ كلَّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخِصال[24].

---

(18) الجزء الأول من هذا الكتاب ص *22. من ملاحظة 8.

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصبر جميل» الواردة في القرآن يوسف/83 موجودة بالفعل في قول الشنفري في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكو أجمل» وقد شاع هذا عند الشعراء المتأخرين).

(19) انظر كتابنا (المذهب الظاهري) ص 154.

(20) جاء في أشعار الهذليين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً» قارن بقول أحد الشعراء المتأخرين (الأغاني 123/7): «يسرّك مظلوماً ويرضيك ظالماً».

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الطثرية وقيل لزينب أخته ترثيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه: وكل الذي حملته فهو حامله).

(21) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقة 59 أ، (WL، XL، ص 60 رقم 191)، [179/1].

(22) الدميري: حياة الحيوان 393/1 (مادة الخيل). امرؤ القيس 8 :1.

(23) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12.

* (يعني حديث: «من حسنِ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»).

(24) مدح عبد الملك بأنه: «كان تاركاً بالدخول فيما لا يعنيه» أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جعفراً الباقر كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 209/1 بأنه كان يتحلّى بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: «مقبلون على ما يعنيهم». انظر مثلاً، ابن بشكوال: =

إلّا أنّ أقدم المصادر تعزو هذا إلى آخرين مثل: لقمان[25]، وعمر بن الخطاب[26]، وابنه عبد اللّه[27]، وعمر بن عبد العزيز[29]، وكذلك الشافعي[30]. وتذكر صحف شيت وإبراهيم أيضاً من حين إلى آخر على أنها مصدر لهذا القول[31] الذي يعدّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النصح للتخلّق بصفة الحِلمْ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً على الإطلاق.

وقد ورد هذا القول (ويعني ترك المرء ما لا يعنيه) بمعنى الحِلْم في ثنايا حِكَم الحارثة بن بدر (ت 50 هـ)، ممثل المروءة القديمة في العقود الأولى للإسلام[32].

ومع ذلك روي فيما بعد على أنه حديث.

وبالطريقة نفسها وجدت عبارات من كتاب العهد القديم[33]، والأناجيل

= الصلة ص 202، 453، 496، 516، 518، 593، 612، الخ. قارن أيضاً بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1. (الطبعة الأوروبية).

(25) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 227/2.

* (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعنيني).

(26) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: «لا تعترض فيما لا يعنيك».

* (وهو كلام لعمر بن الخطاب).

(27) الشيباني: الموطأ ص 386.

(28) اليعقوبي: التاريخ 304/2 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.

* (يعني قول الحسين بن علي: «إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه»).

(29) العيون والحدائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألها في خطبته عند توليه.

(30) النووي: تهذيب الأسماء ص 55.

* (يقول الشافعي في الموضع المذكور: «مَنْ أحبَّ أن يفتح الله قلبه أو ينوّره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه»).

(31) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفشني ص 48.

(32) الأغاني ٣٤،١٢ (ترجمة الحارثة بن بدر) [وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 ترجمة نيكلسون. ابن خلدون 196/3، جولدتسيهر، ZKMG، مجلد 67 ص 532].

(33) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: «رأس الحكمة معرفة الله» واستبدلت=

طريقها بين أقوال محمد[34].

وبَدَا كلُّ شيء للفقهاء في تلك الأيام ـ عندما بلغ نموّ الحديث ذروته ـ جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتب عليها من منفعة أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوى والصلاح، والحثّ على تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان ـ كما جاء في كتب الحديث ـ أكثرَ شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنّ كتاب سير الزهّاد والصالحين بعد أن يثنوا على حياتهم الفاضلة وتلهفهم على الأمور الدينية، كثيراً ما يعلّقون في آخر تراجمهم بأنهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنهم يضعون الأحاديث[35].

فهذه الحرية ـ المسلّم بصحتها دون أدنى شك ـ قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصر أكثر غرابة. وليس في كل مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوى والورع.

والتهذيب الأخلاقي مرتبط بعامل نفساني، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمنٍ بعيد أن يميّز بين مستوياته المختلفة. وشيئاً فشيئاً تحوّلت قصص المواعظ إلى حكايات مسلية حتى بلغت حدّ الهـزل، والكلّ لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

= لفظة (مخافة) بلفظة (معرفة). المسعودي: 168/4 (باب ما بدأ به عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن أحد) انظر: المثل 10/9 في .Fleisher, Leib. Cat., P. 428 a. bottom

(34) انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

(35) ورد مثلاً في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة البرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظاً (ت 434)، لكن في أحاديثه مناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث».

* (هو الحسن بن علي الكاشغري).

وقد رووا عن النبي منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: «ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له»[36].

وسنتناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبّت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكى في وفاة محمد بن جعفر الأدمي (ت 349 هـ) القارىء صاحب الألحان أنه حج إلى مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي، فلمّا صاروا إلى المدينة وجدوا ضريراً قائماً يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكر عليه فقال الآدميّ: تثور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلاّ أن أخذ يقرأ فانفضّت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكُفِي أمرُه.

فبم تشبّه قصة هذا الرجل الضرير؟.

وفي مناسبة أخرى في المدينة أيضاً: مرّ بشار بن برد بقاصّ المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبي: من صام رجباً وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة. صحنه ألف فرسخ في مثله، وعلوّه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلى قائده، فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني[38].

---

(36) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمةٍ يضحك بها الناس).

* (أخرجه أيضاً أبو داود في كتاب الأدب، والنسائي في كتاب التفسير. وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولد تسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذم الكذب، ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ: «أربع من كنّ فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خلّة من نفاق حتى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

(37) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 324/3 (أحداث سنة 349 هـ).

(38) الأصفهاني: الأغاني 30/3.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: «مرّ بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ» فتنبه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فهؤلاء القُصّاص يتباهـون بأسـانيدهم المتصلة التي يستهلّون بهـا أقوالهم المختـرعة. وقـد اهتمّ المتـأخـرون منهم في المقـام الأول بـالسيـرة النبـويـة، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامّة.

وبينما كان الإمام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين إيديهما قاصّ، فقال: حدثنا أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين، قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إله إلّا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة. فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، ويحيى ينظر إلى أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا؟ فقال: والله ما سمعتُ بهذا إلّا هذه الساعة!.

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيى بن معين: تعال. فجاء متوهمـاً لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحـديث؟ فقال: أحمـد بن حنبل ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لا بدّ والكذب، فعلى غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق ما تحققته إلّا الساعة. كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبتُ عن سبعة عشـر أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين[39].

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر[40]. فقد روي منذ وقت بعيد أن هرم بن حيان (ت 46 هـ) ـ الذي يحكى أن أمه قد حملت به أربع سنين ـ قابل أحد القصاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثتك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ إنه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كـلّ رجل منهم هـرم بن حيان، فكيف

(39) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكّرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتز، نشر دار المشرق بيروت 1986
(40) ونقابل هذا أيضاً في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 90/21.

توهمت أنه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك؟[41]. ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أنّ هذه القصة قد نسبت إلى زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلى هذه التجاوزات.

وأمّا الرجال الذين كانوا يحدّثون العامة على قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لعظتهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة بشكل رسمي إلى هذا القصد، فقد عرفوا باسم القصّاص[42].

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين[43] إلاّ في الأقاصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناس على قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة.

ويبدو أن لهؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد استدعوا إلى قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم (القاصّ) في عهود الإسلام الأولى يحمل هذا المدلول السَّيىء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد استعمل النبي نفسه لفظة (القصص) فيما يتعلق برسالته (سورة...) وهو يعد خير معبّر عن الصورة اللائقة بالوعّاظ الذين أطلق عليهم اسم القصّاص[44].

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلى صدر الإسلام، ويقال إن عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقصّ على الناس[45]، وحسب روايات

---

(41) المبرد: الكامل 363/1 (باب 40 ـ من تكاذيب الأعراب).

(42) [عن القصاص أنظر أيضاً: جولد تسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 478/1، Richtungen، ج. بدرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكِّر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولد تسيهر المجلد الأول 1984)، ص 226. وبحث (نقد الوعظ الإسلامي) في: Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF].

(43) المسعودي: مروج الذهب 465/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله ـ مع طفيليّ).

(44) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(45) المصدر السابق ص 22.

أخرى يُعَدُّ عبيد بن عمير أول قاصّ أذن له عمر.

وقد عُرِفَ الصالحون بهذه التسمية إلى عهد بني أمية وعلى وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبّق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بوساطة القصص التي تدعو إلى التقوى والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن الشعراء في الجاهلية[46].

وتعد الرواية التي تشير إلى أولئك القصاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلى القصاص.

وتحكي هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأجّجوا حماس الجند وقسّموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسية وهو يتنقل بينهم تارة هنا وأخرى هناك[47].

وقد سمعنا أيضاً عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكى أن رجلاً يدعى أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاص كان يصحب جند المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفزهم على القتال[48].

وقد ذكر القصّاص على أنهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسى الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عرف كلاهما بالسمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن

---

(46) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48 - 49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة، وشرحبيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(47) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559. طبعة دي خويه.

(48) ابن الملقن (مخطوط لايده، قارن رقم 532) ورقة رقم 11أ.
النووي: تهذيب الأسماء ص 741.

تارة بالعربية وأخرى بالفارسية فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيحدّث هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه. وقد علّق الجاحظ على هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ على صاحبتها، إلاّ ما ذكرنا من لسان موسى بن سيّار الأسواري». وأمّا الثاني فقد أعطى دروساً مفصّلة في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يمضي في تفسير آية واحدة عدة أسابيع[49]. وبقدر ما خدم القصاص غاياتٍ دينية جادّة بوصفهم مفسرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصّاصاً للحكايات الدينية، فإنّهم تُركوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج. وقد أجازت الدوائر الدينية الرسمية هؤلاء الوعّاظ المستقلين، والفقهاء الشعبيين الذين نزلوا إلى مستوى تفهيم العامّة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحضّ على الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاء الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأول بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علناً تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظ مقتطفات من مواعظ هؤلاء الناس[50]، ولم يسمع أنّهم منعوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصراً تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

إنّ تعدّي القصاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطماعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامّة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماس الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير الدينية

---

(49) الجاحظ: البيان والتبيين 368/1. [واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته].

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(50) الجاحظ: المصدر السابق 31/2 [ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزّال القاصّ].

الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كليًّا. ولدينا أخبار حول هذا تعود إلى أزمنة متقدمة.

وأقدم إشارة إلى ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير ـ ذكره البخاري ـ [51] عن عبد الله بن عباس أنه قال في حقِّ قاصّ يدعى نوف بن فضالة، وهو من قصّاص الكوفة: «إنه عدوّ الله»، لزعمه أن موسى بني إسرائيل ليس هو موسى الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أن هذه الرواية تعزو الأحداث المتأخرة إلى فترات زمنية متقدمة[52].

وما أن تحقق خطر هؤلاء القصاص على الحديث حتى نُسِبُوا إلى الخوارج للتشكيك في بواكير مهنتهم[53]. إلاّ أن هؤلاء القصاص لم يتعّرضوا للاضطهاد والمضايقة إلاّ عندما كثر عددهم لا سيما في العراق إلى الحدِّ الذي دفع ابن عون (ت 151 هـ) إلى القول بأنه لا توجد في مسجد البصرة إلاّ حلقة واحدة لتدريس الفقه، على حين أن هنالك حلقات لا تحصى اجتمعت حول القصاص الذين ملأوا المسجد[54] والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يصدّقون كلَّ ما يقال لهم:

«جمع الشاعر كلثوم بن عمرو العتّابي الذي عاش في زمن هارون والمأمون الناس في مسجد العاصمة، وروى لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانه أرنبةً أنفه لم يدخل النار» فما بقي أحدٌ إلاّ وأخرج لسانه يحاول ذلك»[55].

ومـا يسهل إدراكـه أن الناسَ أكثـر انجذابـاً لحكايـات القصّاص المسلِّيـة والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عمّا ينفر العامّة.

---

(51) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(52) ومن ذلك رواية اليعقوبي 227/2 وفيها أن الحسن مرّ بدجّال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص: فقال له الحسن: كذبت. محمد القاص.

(53) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكّرين ص 23.

(54) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

(55) الأصفهاني: الأغاني 5/12.

وقد ساق الجاحظ مثالاً على العبث الذي لا حَدَّ له في حكايات قاصّ يُدْعى أبا كعب[56]. وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغداد ألا يقعد على الطريق، ولا في المسجد الجامع قاصّ ولا صاحب نجوم. وبعد مضي زمن قليل، وبالأحرى في سنة 284 هـ أعلن المنع نفسه ثانية[57]. والجمهور الذين يُذْكر في عدادهم قصّاص الشوارع يوضّح بجلاء الصورة المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حيًّا لميول العامة في أيامه فيقول: «فلا تراهم الدهر إلاّ مرقلين إلى قائد دبٍّ وضارب دفّ على سياسة قرد... أو مختلفين إلى متعبِّد متنمِّس ممخرِق أو مستمعين إلى قاص كاذب»[58].

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دلف الخزرجيّ من القرن الرابع في صحيفة له السببَ الذي دعا إلى إصدار مثل هذه الأوامر. وقد كتب هذا الشاعر قصيدة[59] ذات طبيعة تعليمية عالية حسب رأي مؤرخي الثقافة[60]، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان[61]، ويعدّ شرحها مصدراً

---

(56) الجاحظ: كتاب الحيوان 24/3 طبعة عبد السلام هارون.

(57) الطبري: تاريخ الرسل والملوك القسم الثالث ص 2165 - 2131، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 80/3 - 113 (أحداث سنة 279، 284).

ويجب أن تصحح عبارة (أن لا يقعد قاعد) بعبارة (يقصّ قاصّ). وبهذا الأمر حرّم على الورّاقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضاً.

* (الصواب كما في النجوم: ألاّ يقعد قاص).

(58) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (ذكر خلافة معاوية ـ من أخلاق العامة).

(59) وقد كتب الأخلف العكبري ويعرف بشاعر المكدين قبل ذلك قصيدة مماثلة لقصيدة أبي دلف إلاّ أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 183/3.

* (في ملح المقلّين من أهل بغداد).

(60) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُغني المعجم اللغوي بشكلٍ غير عاديّ بكلمات ومعان لم تعلّق بعد في ذيول القواميس ومستدركاتها.

(61) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساس على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.

خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام[62].

وبنو ساسان مذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه على تعاطي الفنون الساسانية[63]. وتصوّر رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصّاص أيضاً بين الذين يدّعون إشفاء الناس بالكرامات[64] والذين يكتبون التمائم:

ومن قَصَّ لإسرائيـ ـل أو شبـراً بشبر

(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشبريات)[65].

ومنهم:

ومـن يـروي الأسـانيـ ـد وحشـوَ كلِّ قمّـطر[66]

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنهم يحضرون الأسواق فيقف واحد جانباً ويروي فضائل أبي بكر ويقف الآخر جانباً ويروي فضائل علي[67]، فلا يفوتهم درهم الناصبي[68] والشيعي، ثم يتقاسمون الدراهم[69].

(62) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هو تسيا على نشره من مخطوطة أمين، Cat. or. Lugd. Batav.، 249/1 - 251.

[البيهقي: المحاسن والمساوىء، طبعة ف. شفالـلي ص 524. قارن أيضـاً شفالـلي Schwally، مجلة الأشوريات (ZA)، 1912 ص 420]. ويمكن ملاحظة مقـدار التحالف بـين المشعوذين القصـاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.

(63) الحريري: المقامات. (المقامة الساسانية) ص 659.

(64) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.

(65) الثعالبي: يتيمة الدهر 419/3 وقد يغري هذا بتفسير قوله شبراً بشبر على أن القصاص يدّعون أنهم يعلمون أدق التفاصيل في قصصهم. (قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة (الجمعية الألمانية الفلسطينية ZDPV، ص 166).

(66) الثعالبي: يتيمة الدهر 423/3 تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

(67) المصدر السابق ص 423 وفيه: ومنّا النائح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضاً منشغلين بالنواح على الحسين.

(68) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 36 ص 281، ملاحظة 1.

(69) الثعالبي: اليتيمة 423/3.

وفي القرن السادس الهجري ذكر ابن الأثير أستاذُ البلاغة القصاصَ في منزلة المشعبذين[70]. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما نقرأ وصف ابن الجوزي لخصال عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريباً.

فمنهم من يتبخّر بالزيت والكمّون ليصفّر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمّه سال دمعه، ومنهم من يخرّق ثيابه ويرمي نفسه من على المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأثواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودقّ المنبر والإيقاع بالقدم، ومنهم من يتزيّن بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد[71].

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحْوى مواعظهم. وإذا كان القصاص في العهود المبكرة قد كسبوا تعاطف الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدروسهم، فإنّ وعاظ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوّهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثروا في عامة الناس بلغة مثيرة[72] وضروب أخرى من الشعوذة، مع محاولة أن يُضْفوا على أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادّة. والسمة المميَّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرّزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الإسرائيليات[73] التي تسللت إلى أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضاً حاولوا أن يجذبوا (مستمعيهم) وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأن ذلك سيؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكى أنَّ أحد القصاص ذكر اسم العجل الذهبي، فسئل عن مصدره الذي

---

(70) ابن الأثير: المثل السائر ص 35.

(71) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكِّرين ص 94.

(72) قارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 263/1، 138/2.

(73) السيوطي: الاتقان 221/2 (تواريخ إسرائيلية).

تلقّى عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص[74].

وقد ذكر قاص آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له إن يوسفَ لم يأكله الذئب فرّ من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن[75].

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السهل أن نفهم أنّ الفقهاء المحترفين ناصبوهم العداء حيث اندفع الناس بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعجّ بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافساً خطيراً.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القصاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

فيحكى أن أبا حنيفة سألته أمه مسألة، فأتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلى زرعة القاص. فأجابها زرعة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت[76].

ولكن لم يكن كل القصاص موضع احترام عند العلماء كزرعة القاص.

وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء بجأش رابط واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة على ذلك، وسنسوق أمثلة أخرى أيضاً.

يحكى أن المحدّث الشعبي (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيما حدثهم بالسند إلى النبي أن الله خلق صورين. له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبي منه هذا الافتراء على القرآن وأخبره بأن الله لم يخلق إلاّ صوراً واحداً، وإنما هي نفختان.

---

(74) المبرد: الكامل 363/1، ابن عبد ربه: العقد 151/2، المسعودي: مروج الذهب 454/1.

(75) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.

(76) المصدر السابق ص 108.

فأجابه الشيخ: يا فاجر! إنما يحدثني فلان عن فلان عن النبي وتردّ عليّ؟ ثم رفع نعله وانهال عليه بالضرب وتتابع الناس على ضربه، ولم يقلعوا عنه حتى حلف لهم أن الله خلق ثلاثين صوراً[77].

وحتى لو سلّمنا بأن هذه القصة لا تصح من ناحية تاريخية إلاّ أنها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين. وقد تعرّض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرّضه لأحد القصاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأن الله يجلس محمداً معه على عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتدّ من ذلك وبالَغَ في إنكاره، وكتب على باب داره:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فثارت عليه عوام بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتى انسدّ بابه بالحجارة وعَلَتْ عليه[78]. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّاظ على سلامة الحديث، وقد ساهم انعدام الشعور بالمسؤولية عندهم في اختراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصاص بكثرة في بلاد العراق منذ فترة مبكرة، كما وجدوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروى أن مالكاً بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة[79]. وأمّا في بلاد المغرب فكان وجودهم نادراً لغلبة الحديث على أهلها[80].

ووضع الحديث عند القصاص يختلف (في دوافعه) عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبية، وإنما كان أكبر همهم

---

(77) المصدر السابق ص 98.

(78) السيوطي: تحذير الخواص من أحاديث القصاص ص 161 تحقيق محمد الصبّاغ، المكتب الإسلامي 1972.

(79) المصدر السابق ص 212.

(80) المقدسيّ ص 236.

إدخال البهجة والسرور إلى قلوب مستمعيهم فضلاً عن المكاسب المادية التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنهم يخرجون طلباً للكسب الماديّ فقد دبَّ الحسد بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يحبُّ القاصُّ القاصَّ»[81].

ويتمّ جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو على الأقل يبدو هكذا من الرواية التي تنسب إلى الصحابي عمران بن حصين، فقد مرَّ هذا بقاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأى عمران هذا المشهد استشهد بحديث النبي:

«من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن ليسألون به الناس»[82].

وقد استعمل مصطلح (الكوازة) للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو (المكوز).

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصفٍ لها في القرن الرابع الهجري[83].

والعامّة يثقون في القصّاص إلى حدٍّ أنهم يقدّمونهم للدعاء، وقد طلب أحد الآباء من قاصّ أن يدعو له حتى يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له[84].

والظاهر أنّه كان لهؤلاء القصاص اشتغال بنوعٍ من الملذّات في القرن الخامس[85].

وحتى في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحررين في المدن الإسلامية[86]. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إنّ أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً على أحد الأعمدة

(81) الثعالبي: اليتيمة 184/3 [الميداني 304/2].

(82) الترمذي (كتاب فضائل القرآن، باب 20)، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

(83) الثعالبي: المصدر السابق 418/3.

(84) ياقوت: معجم البلدان 123/2.

(85) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(86) مثل بخاري. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen, 1889, P 269 a.

يعظ وهو يومىء برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنّه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامّة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إنّ هذا ذكّره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري[87]، ولا سيّما المقامة رقم 41 وتتضمن قيام أبي زيد في تنّيس واعظاً وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلى حدٍّ ما المقامة رقم 11 وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظاً ثم جمعه المال من الحاضرين[88].

(5)

وفضلاً عما ذكرنا، فإن هنالك أصنافاً أخرى من الدجّالين يجب أن نذكرهم في هذا المقام. وهذا يوضّح أن ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وُجِدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وسنتناول هنا الكلام عن المعمَّرين[89]. وهؤلاء ينتمون إلى أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبويّ، حيث روى هؤلاء المغامرون المعمَّرون أحاديث نبوية عن طريق الاتصال المباشر بالنبيّ. فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم، إذ على غيرهم أن يبتكروا أسانيد توصلهم بالنبيّ.

ويزعم هؤلاء المعمّرون أنهم من صحابة النبي، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلى اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نَجَوْا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادّعائهم الصحبة.

وسنرى أنهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفّل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المألوف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزلٍ عن

(87) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufezeichnungen 191/3.

(88) نشر دي ساس، الطبعة الثانية ص 129.

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(89) [كتب جولد تسيهر بحثاً عن المعمَّرين وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني
[Abhandlungen, Zur arabischen Philolgie, II, Leiden, 189;

الظروف الدينيّة. فيحكى أن الشاعر زهير بن جناب البطل الشعبي قد بلغ من العمر 450 عاماً، وقد عاش جدّه 650 عاماً[90].

وهذا دريد بن الصمّة اللخميّ أحد أبطال سيرة عنترة قد بَلَغَ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة 450 عاماً، وعاش بعد ذلك زمناً حتى أدرك عصر النبيّ[91].

والصواب كما وصف نفسه في قصيدة قالها قبيل الإسلام أنه كان وقتئذ شيخاً عجوزاً يبلغ من العمر ما بين التسعين والمائة[92].

وفي ذلك العمر شاخ دريد وأصبح حطاماً فانياً، وكان يُسَمّى من قَبْلُ رحى الحرب، وبذلك استحقّ تعظيم القبيلة.

وفكرة طول العمر هذه ترتبط في الغالب بأبطال الجاهلية[93]، وقد جمع فقهاء اللغة المادّة المتعلّقة بها من التراث العربي القديم[94]. وهذا التراث الذي يعود الفضل فيه إلى أولئك اللغويين قد تعرّض للمبالغة الشعبية. وكان المستمعون العرب ينصتون لروايات من نحو تلك التي كان يحكيها آخرُ رواة سيرة عنترة دون أن يثير فيهم الضحك.

وقد بلغ عمر أحد رواة سيرة عنترة حسب رواية الأصمعي 670 عاماً، أنفق منها 400 عاماً في الجاهلية[95]، وذلك تجنباً للوقوع في المفارقة التاريخية بادّعاء أن

---

(90) الأغاني 65/21 - 67 أخبار زهير بن جناب [Th. Nöldeke. VZKM, 1896, P. 354 G. Jacob, Arabis-ches Beduinen leben, ed., P. xix].

(91) سيرة عنترة 73/6، 20/8، 114/20، 143، قارن 3/3.

(92) الأغاني 12/9.

(93) ويعد رجال اللغة ومؤرخو الأدب كلَّ مَنْ بلغ من العمر ما بين 120، و 150 عاماً من المعمّرين (سنان بن أبي حارثة بلغ 150 عاماً. الأعلم إلى زهير. طبعة لندبرج، طُرَف، ص 175، 7) الأغاني 3/4.

(94) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب (المعمَّرين) لأبي حاتم السجستاني (ت 255) وقد اقتبس منه صاحب الخزانة شيئاً كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بنشرة جولد تسيهر نفسه].

(95) سيرة عنترة 138/6. قارن بـ: ZDMGm xxxii, P. 342 وفلها وزن Prolegomena zur geschichte israels, 3rd, ed. P. 378.

الراوي قد أدرك وقائع قصصه وشاهدها بعينه.

وقد بلغ أحد قصاص معاوية، وهو عبيد بن شرية، من العمر ثلاثمائة حسب الأسطورة[96]. ولو أعرضنا عن الأساطير الشعبية لوجدنا أنّ المعمَّرين قد ولجوا المجال الديني.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلاّ أنها تُعدُّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقياً بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكِّرة، أو بالأحرى في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمَّرين الذين استغلوا هذه المِنّة وهي طول العمر في رواية أحاديث مختلفة لا إسناد لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنى بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنه التقى بعليّ، وروى خلق كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن عليّ[97].

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرى في سنة 329 هـ، لسمعنا عن رجلٍ من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعى منصور بن حزام يقال إنّ أباه كان مولىً للنبي، وقد زعم منصُور نفسه أنه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حيّين[98].

وهنالك معاصر أصغر هو جعفر بن نسطور الرومي الذي تعزَّز نفوذه بين أهل فاراب سنة 350 هـ. يقول: «كنت مع النبي في غزوة تبوك، فسقط السوط من يده،

---

(96) الحريري: درة الغوّاص ص 55 طبعة توربكه.

[والصواب عبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولـد تسيهر Abhandlwngen, Il, P. 40 وعن النص العربي انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضاً تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 100/1].

(97) ابن الأثير: الكامل 271/6 أحداث سنة 327.

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlungen, Il, PP. L xxii - viii ويسمى أحياناً علي بن عثمان بن الخطاب].

(98) المقريّ: نفح الطيب 10/3 وفيه أيضاً وصف لظواهر أخرى.

* (في نفح الطيب: منصور بن حزامة).

فنزلتُ عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدَّ الله في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة»[99].

ويبدو أن بلاد الهند وأواسط آسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه الترهات. فيزعم سرباتك ملك الهند أنه هو الملك الهندي الذي أرسل إليه النبيّ رسله يدعوه إلى الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنه قد رأى النبيّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة [100] ويزخر كتاب (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين[101]. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقى الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدى رحلات صيده بالصحراء، فتقدم إليه شيوخهم، وقبّلوا الأرض، وقدّموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟. قالوا: إنّا كلّنا بنو رجلٍ واحد وهو حيّ يرزق، وقد أدرك رسول الله، وحضر معه حفر الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيء به إليه في مَهْدٍ»[102]. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعى الربيع بن محمود المارديني في هذا النوع من الدجل مدّعياً الصحبة سنة 599 هـ[103].

وكان أكثر هؤلاء الدجاجلة تهوّراً ذلك الهندي المسلم الذي يدعى رتن بن عبد اللّه المتوفى عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرى)[104].

---

(99) ابن حجر: الإصابة 268/1 [ولمعرفة مصادر أخرى انظر: Abhandlungen, II, Pl Lxvii].

(100) المصدر السابق 122/2 [وثمة مصادر أخرى في: Abhand. II. P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هو، معمر الموصلي].

(101) المصدر السابق 263/1، والقصيدة لجهمة بن عوف الدوسي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاماً).

(102) المصدر السابق 266/1.

(103) المصدر السابق 530/1.

(104) [انظر دراسة هو روفيتس المفصّلة عن بابا رتن، وَلِيُّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97 ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الذيل].

وقد زعم أنه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمّد في الحجاز. وقد قام برحلات عديدة شاقّة ليرى الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبي بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجده فكوفيء نظير ذلك بأن أفسح في أجله ليكون متوشالح في المسلمين.

وقد روى نحو ثلاثمائة حديث ادّعى أنه سمعها من النبيّ نفسه[105]، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثّر رتن في كثيرٍ من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثبتاً بأسماء العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية، وحتى من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبيُّ لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدّث معه[106].

وأصبح محمود ابن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروى عنه أكاذيب بابا رتن[107]، فأخبر بأنّ أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرى مشهورة أيام النبي.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان على الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه على حديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»، ولتأليفه رسالةً مستقلة في تفنيد أسطورة رتن اسمها: «كسر وَثَن رتن».

يقول الذهبيّ: «من صدّق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طب،

---

(105) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. ڤارنر رقم 975 (5)، فهرست 101/4 ڤفرت: فهرست برلين 184/2 رقم 1387 ص 214 رقم 1486.

[وتوجد مخطوطة في كلهنؤ، انظر هو روفيتس، 1 C ص 112].

(106) الكتبي: فوات الوفيات 21/2.

(107) ابن حجر: الإصابة 532/1 - 538.

وليعلم أنّي أول من كذب بذلك، وهذا شيخ مفترٍ دجّال، كذب كذبة عظيمة، وأتى بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالى أنى يؤفك»[108].

وقد حارب ابن حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصّلة لخرافات رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجّال آخر في القرن السابع ببلاد التركستان يدعى أبا الحسن الراعي، يزعم أنَّه من معمّري الصحابة، وقال إنه حمل النبي في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له.

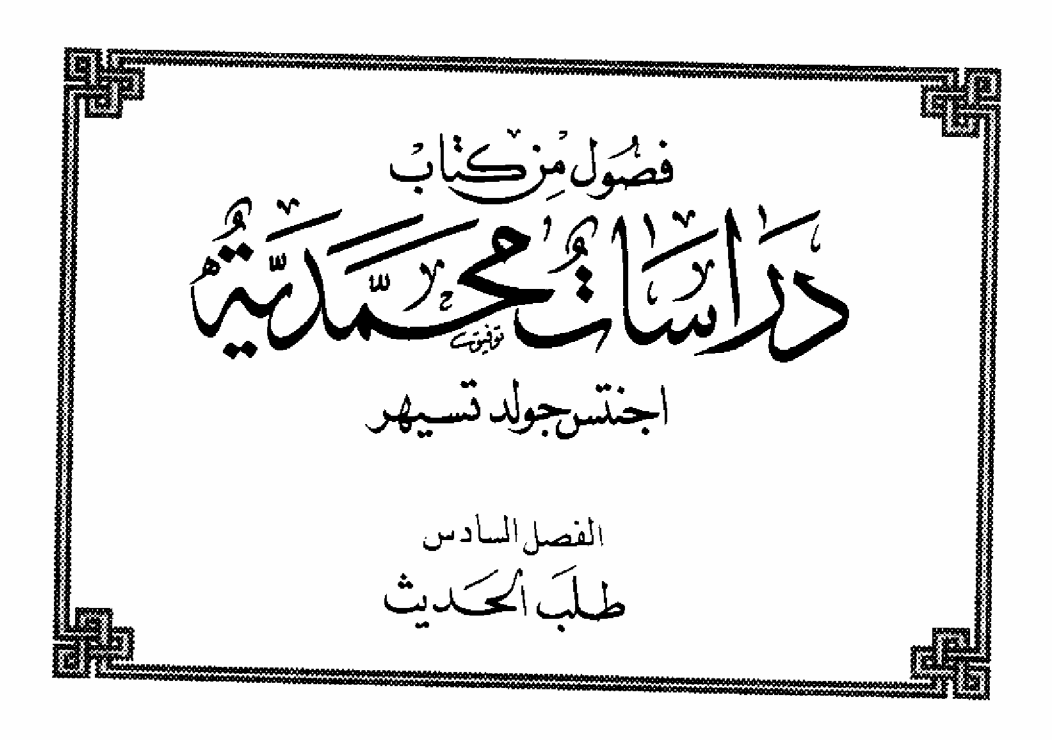
وعلى الرغم من أنّ المحدّثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد الوضّاعين دون أيّ تردد ورموهم بالدجل[110]، إلاّ أنهم كانوا أنفسهم قادرين على استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن. وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة ينالها المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسَّ بسوء. والتعرّض لهم بالازدراء يُعَدّ جريمةً توجب الجزاء.

---

(108) الكتبي: المصدر السابق 23/2 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(109) ابن حجر: المصدر السابق 88/4.

(110) انظر الهامش رقم 8 من الفصل الرابع من كتابنا هذا.



(1)

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمة محلية، ومن هنالك انتقل إلى جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرى نشأ جزء كبير منه بشكل مستقل في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النبي في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد نبّه النقّاد المسلمون أنفسهم إلى السمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة[1].

---

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «هذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب ما يقول =

وإذا رغب الفقهاء في بلادٍ ما أن يسدّوا الفراغ المتمثّل في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيل إلاّ الارتحال لسماع الأحاديث بصورة شخصية في الأمصار الأخرى.

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدّ الرّحال إلى رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتى تصح روايتها عنهم[2]، فيُسْمَعُ إسنادُ الحديث برمته، وبذلك تعرف أسماء رواته واحداً واحداً حتى آخر راوٍ فيه. وأي شكل آخر من أشكال الطلب يُعَدّ فاسداً. وقد روى في استنكار أن ابن لهيعة (ت 174هـ) كان يقرأ عليه ما ليس من أحاديثه[3].

والحصول على حديث صحيح يتطلب الاجتماع برواته[4]، ولذلك جعل العراقيون الحجّ إلى الأراضي المقدسة وسيلة لسماع الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك[5].

وقد تختلف هذه الأحاديث من حين إلى آخر عن الأحاديث في بلادهم كما

= الرجل في ركوعه وسجوده)، وقوله: «هذا من سنن أهل البصرة الذين تفرّدوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حمص» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحدّ في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حدًّا بعينه يقام على منتهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، تفسير سورة الرحمن).

* (راجع تعليقنا على كلامه هذا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 75/3 سلسة تراثنا.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(4) روى عبد بن حُميد حديثاً عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يحجّ حتى نسمع منه هذا الحديث» الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(5) الأغاني 35/19 (سفيان بن عيينة). يقول علي بن المديني: «حججتُ حجة وليس لي همة إلاّ أن أسمع» انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

رأينا آنفاً. ثم إن كثيراً من الاهتمام قد بُذل للإحاطة بأولئك الرواة الذين رووا عنهم بشكل مباشر أو عمّن سمعوا عنهم، كما شرع في رحلات عديدة لإشباع هذه الرغبة.

وهذا أحمد بن موسى الجواليقي الأهوازي (210 - 206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلى البصرة كلما سمع فيها عن حديث يرويه أيوب السختياني ليتلقاه عمن سمعه مباشرة من مصدره، وكان مجموع رحلاته التي قام بها ثماني عشرة رحلة[6].

والأمثال الدينية والأقوال المحفِّزة[7] تطري شدّ الرحال في طلب العلم ولو كان في بلاد الصين. ويراد بالعلم في تلك الأقوال العلوم الدينية التي رويت في الحقيقة منذ زمن مبكر، وهي الحديث والسنة[8].

وينسب إلى أبي الدرداء الصحابي قوله (وهو في الواقع كلام متأخرين): «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببرك الغماد لرحلتُ إليه»[9] وبرك الغماد موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً[10].

(ومن تلك الأقوال): «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» أي أنه مأجور في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله[11].

(ومنها): «وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإن طالب العلم يستغفر له من في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء»[12] وليس بذي بالٍ أن

---

(6) ياقوت: معجم البلدان 286/1.

(7) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أن بعضهم حجّ ليتحقق من سنة مسح الخفين.
* (وفيه أن زِرّ بن حبيش أتى صفوان بن عسال يسأله عن مسح الخفّين).

(8) الترمذي وفيه: «إن هذا العلم» ويعني: هذه السنّة قارن بما ورد في الفصل الثالث، هامش 119. «القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولفظة (جماعة) تعني: أهل الفقه والعلم الحديث.

(9) جزيرة العرب. طبعة د. هـ. موللر ص 204.

(10) ياقوت: معجم البلدان 400/1.

(11) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن بـ: كريمر: تاريخ الشرق 437/2

(12) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، [حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السنّة لفنسنك. مادة (علم)].

نعدّد أمثلةً على التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجالٌ طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلى وسط آسيا حتى تصح لهم روايتها[13].

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول على الأحاديث الموثّقة المفرّقة في الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسم محدّث مشهور من لقب (الرحّالة) أو (الجوّال)[14].

وليس من قبيل المبالغة المحضة أن يوصف أولئك الرحالة بلقب (طواف الأقاليم) وهو لقب شائع في كل البلدان[15]، وفيهم أناس حكوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شرقاً وغرباً أربع مرات[16].

ولم يرحل أولئك الرجال إلى كل تلك البلاد لرؤية العالم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حفاظ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحط على شجرة إلّا أكل ورقها»[17].

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب[18]، أي في البحث الجادّ

(13) قارن بـ: طبقات الحفاظ للسيوطي ص 168، 188، 419.

(14) ومن الواضح أنه شرف عظيم أن ينعت المرء بأنه مقصد رحلة الطالبين. وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه آباط أو أكباد المطيّ». انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 34/1، والمبرد: الكامل 571/1 وفيه: «رُحْلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 253/1.

(15) قارن بالتعبير: «أخو سفر جوّاب أرض» الأغاني 38/1.

* يعني قول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أمّا إذا الشمسُ عارضت ... فيضحي وأمّا بالعشيِّ فيخصر

(16) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 284، 388.

* (جاء في صفحة 388 من المصدر المذكور في ترجمة ابن المقرىء أنه قال: طفت المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيت لنسخة مفضّل بن فضالة سبعينَ مرحلة، ولو عرضت على خباز برغيف لم يقبلها).

(17) المصدر السابق ص 270.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

(18) المصدر السابق ص 112.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

عن الأحـاديث والتحقق من صحتهـا، (إنّهم) (من المشهـورين بـالـطلب في الرحلة)[19].

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائج مهمة للتطور العملي للحديث في الإسـلام، وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاء في إقحام الأحاديث الإقليميـة العملية داخل الإطار العام للحديث بشكل أكثر انتظاماً واتّساقاً. ولولا جهـودهم لكان جمع الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهمية نظرية في النقد، وهي جميعها مندمجة في مجموعة الأحاديث، وتُعَدُّ ذات قـوة ملزمة ومتكافئة شريطة أن تكون أسانيدها صحيحة ولا يرقى إليها شك.

واستمرّ النقاد وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلة، إلاّ أن هذا لم يؤثر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنية.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعض الأمور التي كانت في السابق خاصة فقط بأجزاء محددة من بلاد الإسلام أكثر عموماً وأهمية، وقد مكن هذا العمل من تطوير نوع من السنة الموحدة في كثير من المجالات إن لم تكن أغلبهـا للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسـلام (المختلفة) ذلـك النوع من السنّـة الموحَّدة.

وإذا دخلنا إلى الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين[20] وجدنا نقشاً مكتوباً على بوابته يشدّ الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنّمـا لكلّ امرىء ما نوى» ويُعَدُّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادىء الإسلام، وهو في حدّ

---

(19) ياقوت: معجم البلدان 518/3 [عن أسفار المحدّثين انظر الغـزالي: إحياء علوم الـدين كتاب آداب السفر].

(20) CF. Ebers, Aegypten in Bild und Wort II, P. 72.

ذاته ليس أول حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل ذلك[21] يُعَدُّ واحداً من أربعة مبادىء أساسية عليها مدار الإسلام على الرغم من أن هذا القول كان في الأصل ذا مغزى أخلاقي[22] لقياس القيمة الخلقية لفعل ديني ما من خلال نيّة فاعله[23].

وقد طبّق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأ أسمى في معالجة المسائل الدينية والشرعية[24]، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي لا تليق بهذه الفكرة

---

(21) قارن: الفشني: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادىء الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكور في قصيدة لأبي جعفر الألبيري (المقري نفح الطيب 683/2.

* (يعني قول أبي جعفر الألبيري)

عمل إن لم يوافق نية ... فهو غرس لا يُرَى فيه ثَمَر

«إنما الأعمال بالنيات» قد ... نصّه عن سيِّد الخلق عُمَر

ويعني بما جاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مفوِّز:

عمدة الدين عندنا كلمات أر ... بع هي من كلام خير البرية

اتق المشبهات وازهد وَدَع ما ... ليس يعنيك واعملن بنيّة

(22) وهذا واضح من تمام الحديث الذي لا يرى الهجرة إلاّ إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(23) مالك: الموطأ (إن الله قد أوقع أجره على قدر نيّته) عن نيّة الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلا عقالاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله ما نوى).

(24) وكثيراً ما يذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لا يترتب عليها عمل إلاّ إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله ـ وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره ـ كتاب الأَيْمان، باب النيّة في الأَيمان ـ كتاب الحِيَل، باب في ترك الحِيَل ـ كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النيّة في الوضوء ـ كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه ـ كتاب الأَيمان والنذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عنى به الطلاق والنيّات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أن اليمين لا يقع إلاّ بنية الحالف والمستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء أن اليمين على ما يصدقه صاحبه) ويروي عن الشافعي أن حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، آلفرت) فهرست برلين 156/2 رقم 1362 [قارن أيضاً بـ: مفتاح كنوز السنة لفنسنك مادة (نيّة)، ومثله: Die intente in recht, ethick en mystiek der smeitische volken', in Versl. Med. AK. Amst., Ser. 5, IV, PP. 109 ff., idem, S.V «Niya» in EI.].

الخلقية الرفيعة[25].

ولم يكن هذا المبدأ ـ الذي يحكم كل نظريات الشريعة ـ معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهود مبكرة في المدينة فقط[26] ولم يعرف في بلاد العراق[27]، ومكة واليمن والشام ومصر[28].

وقد أصبح هذا الحديث نتيجة للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً محكَّماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنِّفٍ أن يصنف شيئاً من أبواب العلم إلّا ويبتدىء بهذا الحديث»[29].

(3)

إن الاستشهاد بحديث النيّة كفيل بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يصبح بها أحد الأحكام ذات السمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً يحتجّ بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلى ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

---

(25) ومن هذا القبيل نجد أن هذا المبدأ يقرر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 243/2، وإرشاد الساري للقسطلاني 247/4.

(26) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إن مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).

ومن الملاحظ أنه حتى في الموطأ يطبّق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يُرْوَ في صورة مجرَّدة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسُه حديثَ النيّة في كتابه في أحكام الحرب انظر. Wiener Jahr-bücher der Literatur (WIL), xl, P. 49, no. 6 [I.P.G].

(27) والنيّة عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطلاني: إرشاد الساري 49/4.

(28) ابن حِبان، عند الجرجاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(29) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كلّ باب).

وعلينا أن نقول في البداية إنَّ كتب الفقه لم تهتمّ بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقة نقدية، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوب منهجيّ. وقد ضُمَّتْ الأحاديث التي اختارها المصنِّفون بعضها إلى بعض بفعل الرحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العام الإسلامي[30]، وكان عليه أن يتحقق من عدالتهم، وعدالة أشياخهم. والشيء نفسه يصدق على أصحاب كتب الحديث الأخرى[31].

وظهور هذه المصنفات لم يضع حدّاً للجمع المستقل الذي لا يمكن أن يتعزّز إلّا برحلات الطلب فقط.

ولم تكن الرغبة في التعلّم محصورة في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومن يرغب في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النبي يجب عليه أن يتلقّفها من أفواه الرواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنفات وأخذت في الانتشار. ويروى أنّ أبا عبد اللّه بن منده (ت 395 هـ) أحضر حمولة أربعين بعيراً[32] من الكتب والكراريس، ولا يعني لقب

---

(30) النووي: تهذيب الأسماء 73/1، الطبعة المنيرية.

(31) [لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الأخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التي أُلّفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد، ومصنف عبد الرزاق، ومسند الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سزكين: Hadis musannafat inin medbdei .Ve ma'mer b. rashid in câmi'i, Turkiyat Mecmuasi, xu, pp. 115 F

وبالمثل بحثه عن البخاري: Bugari'nin Kaynaklari hakkinda arastirmalar, Istanbul, 1950 .

ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور أحد شيوخ البخاري: Eine Handschrift der Sunan von Sa'id b. Mansür, des Lehrers von Muslim, Die Welt des Islams, 1962, PP. 25 FF].

(32) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الأدب انظر: Beitraĝe Zur Geschichte der Sprachgelehrsam-keit bei den Araber (1873), Fasc. 3, PP. 39 F. ووِقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 34/19، وقر بُختي أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 535/1 الطبعة الأوروبية) ليس معناه دائماً حملَ بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 128/19. =

(ختام الرحالين)[33] الذي لقّب به أن هذا النوع من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلى المكانة المرموقة التي تبوأها ابن منده بين أولئك المغرمين بهذا النوع من البحث.

وحتى عصور متأخرة جداً كان طموح المسلم التقيّ أن يكون صاحب حديث، ولا يمكن أن يكون كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلب يتركّز على غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلى الدهشة أن الناس الذين اقتنوا هذه الغرائب ـ للحصول على ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجاناً على سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقة للكسب بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحة.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنم بالفعل عن عدم الرضا عن الناس الذين استعملوا التعليم الديني وسيلةً لكسب المال. فهذا عبادة بن الصامت كان يعلم ناساً من أهل الصفّة القرآن فأهدى إليه رجل منهم قوساً. فأرسل عبادة إلى النبي ليسأله إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمي بها في سبيل الله، فأجابه: «إن سرَّك أن تُطَوَّقَ بها طوقاً من نار فاقبلها»[34].

= * (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شيء يتعلق بـ (وقر البعير).

(33) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

(34) أبو داود: السنن (كتاب الإجازة، باب في كسب المعلّم).

وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1 سطر 13 [ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، باب الأجر على تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية].

* (لا يعني Stern أحدُ مترجمي هذا الكتاب بالإحالة على صحيح البخاري حديث عبادة بن الصامت ولكنه يعني اتخاذ الأجر على قراءة القرآن في الرقية).

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلمين الذين انصرفوا لتعليمه حتى ظهرت الأدلّة المؤيدة لقبول العطايا والهبات[35].

ومنذ وقت مبكر جداً تدنّى طلب الحديث إلى مستوى التجارة، وقد شجعت رحلات الطلب جشع أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدر للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصف شعبة هذا المشهد: «رأيتُ أبا المهزَّم ـ يزيد بن سفيان ـ في مسجد ثابت البناني مطروحاً، لو أعطاه رجل فِلسين حدّثه سبعين حديثاً»[36].

وعلى الرغم من ذلك نجد هذا الشحاذ من أصحاب الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة وأنه قادر على رواية أحاديث النبي باسمه[37].

وفي وقت مبكر استنكر أكثر الناس ورعاً جشع الرواة، ووقفوا ضد أولئك الذين يأخذون على التحديث أجراً[38] حتى الأسفار القديمة شهدت على هذا الاستنكار: «علِّم مجّاناً كما عُلِّمتَ مجّاناً»[39].

ويقصد بالغوغاء[40] أولئك الذين يدوِّنون الحديث لكي يأخذوا أموال

(35) انظر الأدلة التي ساقها آلفرت في فهرست مكتبة برلين 53/1 أ و 168 ب.

(36) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(37) الترمذي (كتاب الجنائز، باب رقم 50 ـ فضل الصلاة على الجنازة، وكتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب).

* (جاء في الموضع الأول من جامع الترمذي أن أبا المهزِّم قال: صحبتُ أبا هريرة عشرَ سنين.. الخ قال أبو عيسى (الترمذي): وأبو المهزِّم اسمه يزيد بن سفيان، وضعّفه شعبة).

(38) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 153 - 155.

(39) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودي: Talmud, Nedarim, Fol, 37 a «لقد علمتك كما أمرني يهوه». والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعلم الديني.

(40) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (أخبار معاوية ـ ذكر جمل من أخلاقه وسياسته).

* (لم يأت في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من =

الآخرين[41].

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفي من الأشياء التي يستغلها الناس الماديون لأجل الثراء[42]. وكل هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول على أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلامي أمثلة عديدة حول الطرق العجيبة التي يتصيّد بها الرحّالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصّة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلى الموصل قريةً تسمى (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) وأمضى ليلته في مسجدها، وفي اليوم التالي أمّ المصلّين أبو محمد الصريفيني، وعندما أنهوا صلاتهم اقترب الرحالة من الإمام وسأله: سمعتَ شيئاً من الحديث؟ فقال: كان أبي يحملني إلى حفص الكناني وابن حبّابة وغيرهما وعنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتى أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة فيها كتاب علي بن الجعد (ت 230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلى أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها[43].

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلى لهوٍ محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول على أحاديث دون فهم لمحتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخر بأحاديثه، ولكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضح الهجمات التي تحدثنا عنها في موطن سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطىء كان في أوجه حقيقةً في القرن الثالث.

= جولدتسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كلّ ناعق. والنصّ كما في مروج الذهب: (وقد سئل ـ أي عليّ بن أبي طالب ـ عن العامة. فقال: همج رعاع أتباع كلّ ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا إلى ركن وثيق. وأجمع الناسُ في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(41) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: غوغاء).

(43) ياقوت: معجم البلدان 404/3.

ولم يتردد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلى تلك الحماقات، التي ارتكبها الـرواة الماكـرون وتلقاهـا بعض الجهلة، وقد بلغ هـذا الشرّ أقصـاه في القـرن الخامس.

وقد نبّه عالمان مسلمان مبرِّزان من علماء هذا القرن إلى هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الـذي أحسَّ بضرورة وضع حدّ نظرياً وعملياً لهذه اللامبالاة المطبقة، وقد رأينا بالفعل مثالاً على نشاطه العملي في هذا المجال. وأمّا في المجال النظري فـإنّ كتابـه (الكفاية في معرفة أصول علم الروايـة) يُعَدّ عـلامةً بـارزة على تحمّسه لتـطهير الحديث[44]. وفي مقدمة كتابه هذا يصف ظروف علم الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول: «وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعهـا، من غيـر أن يسلكـوا مسلك المتقـدّمين، وينـظروا نـظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي وتمييز سبيل المرذول والمرضي . . . بل قنعوا من الحديث باسمه . . فهم أغمار وحملة أسفار[45]، قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلى البلدان البعيدة، وهان عليهم الـدأب والكلال، واستـوطؤوا مركب الحـل والارتحال، وبـذلوا الأنفس والأمـوال، وركبوا المخـاوف والأهوال شعث الرؤوس، شحب الألوان، خمص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لِما عَلاَ من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلاّ إياه، يحملون عمّن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته . . ويحتجّون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية . . . ولا يحفظ اسم شيخه الذي حدّثه حتى يستثبته من غيره، ويكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقـاده، ويرون ذلـك جائـزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، والإسناد متقدماً عالياً، فجرّ هذا الفعل

(44) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.
(45) انظر الفصل الرابع.

منهم الوقيعة في سلف العلماء، وسهّل طريق الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء»[46].

ويصف الخطيب أيضاً منهج هؤلاء في الدراسة فيقول:

«وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلب على إرادتهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف»[47].

ونجد هذا الموقف أكثر وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصر للخطيب البغدادي وأصغر منه سنّاً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترّين فرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمّة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ، ليقول: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري، إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنّة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلّا النقل، ويظنون أنَّ ذلك يكفيهم. . .»، ويقود هذا إلى كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلاً): «فترى الصبيّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبي يلعب، ثم يكتب اسم الصبي في السماع، فإذا كبر تصدّى ليسمع منه، والبالغ الذي يحضر ربما يغفل ولا يسمع ولا يصغي ولا يضبط (ولو جاز كلّ ذلك) لجاز أن يكتب سماع المجنون والصبي في المهد»[48].

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصور كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدِّقون والمتبجِّحون.

وإذا كلّف أحدُهم نفسَه عناءَ سؤال هؤلاء الشيوخ عن الرحّالين الذين

---

(46) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 3 وما يليها.

(47) المصدر السابق ص 141.

(48) الغزالي: إحياء علوم الدين 397/3.

* (كتاب ذم الكبر والعجب ـ بيان أصناف المغترّين).

أحضروا لهم الأحاديث ـ كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) ـ فقد يحصل على الجواب نفسه الذي تلقّاه إبراهيم السنهوري عن شيوخ ابن دحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً[49].

وعندما نضع نصبَ أعيننا التّهم الموجهة إلى علماء أفاضل في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالتجربة أن نستنتج الحيل الممكنة (التي يمارسها الرواة).

وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي على رحلات عبد الكريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يرون أن هذا العالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلى ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلى بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من البلاد. . . وقد جمع مشيخته[50] فزادت عدّتهم على أربعة آلاف»[51].

ويستطرد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إن ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّف في الموضوعات والوضّاعين يقول عن هذا العالم إنه كان يأخذ الشيخ

---

(49) انظر كتابنا Záhiriter (المذهب الظاهري) ص 178.

(50) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين من وضع لاندبرج. وانظر: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 54/1. وتعرف المشيخة أيضاً بـ (معجم) الشيوخ انظر شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد (ص 5) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في فوات الوفيات 196/3 - 197 (طبعة إحسان عباس) مثالاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشبيلي (ت 739 هـ) الذي بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ : Berl. Cat. I, P. 92, no. 288 Ahlwardt's Landberg. Samml. No. 75.

وقارن أيضاً بـ : مخطوطات جامعة لا يبترج. ووصف المكتبة مذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 8 ص 579. وكانت تؤلف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 529/3 و 37/4.

[وهنالك مقالة لعبد العزيز الأهواني تتعلق بالمشيخات الأندلسية التي تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمجلة معهد المخطوطات 99/1 وما بعدها. سنة 1955].

(51) ابن الأثير: الكامل 98/9 (أحداث سنة 563 هـ).

ببغداد ويعبر به إلى فوق نهر عيسى، فيقول حدثني فلان بما وراء النهر. ويعلق ابن الأثير على كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذ بارد جداً، فإن الرجل سافر إلى ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامة بلاده من عامة شيوخه، فأيّ حاجة به إلى هذا التدليس. وإنما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيّ، وابن الجوزي لم يبق على أحد[52] إلّا مكسري الحنابلة»[53].

ومهما كان الذي نظنّه في اتهام ابن الجوزي، فإنه مؤشر واضح على أن رحلات الطلب قد اعتراها الكثير من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

(4)

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسة علمية جديدة، وقد أسست هذه لتكون دعماً لرحلات الطلب التي تكلمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارس خاصة بعلوم الحديث، وكان التعليم النظامي مقصوراً على الفقه ومذاهبه، في حين أن طلب الحديث لا يكون إلّا بالارتحال.

وقد أنشئت أول دار للحديث في القرن السادس على يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خلد اسمه في دمشق بتأسيس المدرسة النُّوريّة التي خصصت لعلوم الحديث، وقد دُعي للتدريس فيها الحافظ ابن عساكر صاحب كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة[54].

---

(52) قارن بـ: مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

53) [انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدسيّ بمجلة معهد الدراسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13 - 16]. لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزي كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 323/8، 334/8، 255/9، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

(54) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Gelehrten. P. 69 ونكتشف من خبر أورده م. هار تفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدَّد الشيوخ الذين علّموا بالمدرسة حتى عصره (Cat. Bibl. Nat., Ms. no. 2788, fol. 4 b).

[انظر ترجمة هـ. سوڤير: «وصف دمشق» بالمجلة الأسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 - 282. وقد وصف سوڤاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بدمشق، 1، سنة 1938، ص 15 وما بعدها. وأي هرتسفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942 ص 49 وما يليها].

وبعد مضي بضعة عقود من السنين على تأسيس المدرسة النوريّة بدا للملك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعل الشيء نفسه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622 هـ داراً للحديث في القاهرة على غرار تلك التي في دمشق، وكان أبو الخطاب بن دحية المعلِّم السابق للملك أوَّل أستاذ يجلس للتدريس فيها.

ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أقفلت المدرسة بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقريزي الذي تتسم أحكامه ببعض التحامل[55]، شغل كرسيَّ ابن دحية «صبيٌّ لا يشارك الأناسيَّ إلاّ بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلاّ بالنطق واستمرّ فيها دهراً، لا يُدْرَسُ فيها حتى نسيت، أو كادت تنسى دروسها»[56].

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهرت مدرسة جديدة للحديث في دمشق هي المدرسة الأشرفية[57]، تولّى التدريس فيها ابن الصلاح الشهرزوري صاحب المقدمة المشهورة في علوم الحديث[58]، ودرّس فيها أيضاً النووي.

---

(55) (يكفي أنَّ) أحد معاصري المقريزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، آلفرت: فهرست برلين 2/77 - 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيضاوي. ومخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 2/248 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/742، رقم 11].

(56) المقريزي: الخطط 2/375.

(57) Wüstenfeld, I.C. [Sauvaire, OP. Cit., PP. 271 - 3 وفيه أن تاريخ بنائها هو 628هـ].

(58) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/1161) توجد منه نسخ مخطوطة عديدة بفهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني، 1597، 1598 (ص 721) وبمكتبة سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون. ف. روسن). [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيله 1/610 وما يليها من الأصل الألماني]. ولمعرفة مقدار انتشار هذا الكتاب التمهيدي ومبلغ شعبيته يكفي أن نلقي نظرة على المختصرات والملخّصات التي اكتتبت عليه، وأيضاً المنظومات التي نظمت فيه.
وقد تكلّم آلفرت عن هذا المصنّف بالتفصيل. انظر، فهرست برلين 2/6 وما بعدها. الأرقام: =

ولم تعمّر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن[59] في الوقت الذي انصرف فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلاً عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهيأة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان على الواحد منهم أن يسمع المئات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شهرة شيوخها لم تكن بديلاً عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة على إصلاحها أو الانتفاع بها[60].

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلّم قليلاً عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوباً (معروفاً) في الحياة الأدبية، وتُعَدّ خصيصة للمجتمع الإسلامي في صورتها العادية وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظير في الأوساط الأخرى.

1537 - 1048. وانظر أيضاً ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064 - 1068.
وقد ذكر الكتبي في فوات الوفيات 73/3 - 74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ). انظر فهرست المتحف البريطاني رقم 191، 2 ومختصر لعماد الدين بن كثير (ت 774 هـ). هوتسما: فهرست بريل 132/2 رقم 782 ولقاضي القضاة محمد بن سعادة (ت 663 هـ) نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر ڤستنفلد: المصدر السابق ص 103. وقد كتب علاء الدين مغلطاي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظر (فهرست المتحف البريطاني رقم 1598:).

(59) وفضلاً عن دُوْر الحديث، هنالك أيضاً العديد من المدارس الأخرى عدّدها ميكائيل ميشاكا في دراسة له بعنوان: Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften. 111. P. 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلّف إلاّ أثراً ضئيلاً في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر أيضاً بحث ج. سوڤ جيه: Les perles choisies d'Ibr ach - Chihna PP. 133 - 4، وانظر كذلك الجزء المخصّص لأصل المدرسة وانتشارها في مقال ج. بدرسون على «المسجد» المنشور بدائرة المعارف الإسلامية.

(60) قارن: Kremer's Aegypten. II.. P. 275.

وقد نحيل في العموم على المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلى الدراسة الملحقة بها[61].

ويمكن إلقاء نظرة واسعة على نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التي جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء الذي أفرده آلفرت لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه[62].

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلهفون لسماع الحديث إمّا لأنهم رأوا أن تلك الرحلات الطويلة غير كافية، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسماع من رواة الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديل من الحصول على الأحاديث من الراوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصلوا بذلك على إجازة الشيوخ[63] لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مشافهةً، إمّا بالحصول على جزء يتضمن أحاديثهم، أو حتى برؤيته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلى الإجازة من خلال طريقة تعرف بالمناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطي مثالاً يتضمن صفات المناولة:

اعتاد مالك بن أنس أن يخرج لتلاميذه وطلّاب السماع مجموعة من الصحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنته عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عنّي». فقد أذن لهم أن ينقلوا عنه تلك

---

(61) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص 9 وما بعدها.

(62) المجلد رقم 1. ص 54 :95. انظر أيضاً فهرست برَّل لهوتسما، 1889، ص 134 وما يليها. الأرقام: 795 - 805.

(63) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير هذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي).
فعبارة: استجزتُه فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبتُ منه الماءَ لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالِم أن يجيزه.

الأحاديث التي تلقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدّثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمة كلمة[64].

ولم ينفرد مالك في عصره بهذه الطريقة في تلقّي الأحاديث، فقد رُوِي عن أبي بكر بن أبي سبرة، الذي خَلَفَه أبو يوسف على القضاء، أنه كتب لابن جريج ألفَ حديث من أحاديثه الجياد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدّثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها[65]. ويبدو أنّ صحة المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولى، حتى إنّ البخاري[66] احتج لصحتها وَدَعَا إلى ذلك في جامعه على أساس أن لها أصلاً في السنة المتقدّمة. والإجازة أكثر تسامحاً من المناولة، إذ الحضور الشخصي للمتلقّي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة)[67].

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجل بقرطبة عرف بـ (فقيه الأندلس)، وهو عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحب شرح الموطأ، ومن أشهر تـلاميذه بقيّ[68] من مخلد القرطبي[69]، وقد ذكر ابن وضّاح الطريقة التي تلقّى بها ابن حبيب

---

(64) Notes to ibn Hishàm . II. P. 115.

(65) ابن قتيبة: المعارف.

(66) البخاري (كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة).

(67) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

* (ترجمة مروان بن علي الأسدي القطّان المعروف بالبوني) ـ حَدّث عنه أبو عمر بن الحذاء وقال: «لقيته ببونة وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طليطلة فوجّه إليّ الديوان وأجازه لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

فلفظة: «ناولني» تعني: قدّم لي في حضوري، ولفظة: «أجازني» تعني: في غيابي وهذا المثال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(68) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالتاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (بقيّ) (بالباء).

(69) انتهز هذه الفرصة لتصويب ما كنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرية) ص 115 من أنه ابن مخلّد (بتشديد اللام وكسرها) والصواب بفتحها دون تشديد.

علمه بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب بغرارة مملوءة كتباً، وقال لي: هذا علمك تجيزه لي؟ فقلت: نعم. ما قرأ عَليَّ منه حرفاً ولا قرأته عليه»[70].

وفي القرن الرابع لم تكن هنالك ضرورة لحضور المتلقّي شخصياً للحصول على الإجازة كما هو في السابق، وإلاّ ما كان لأبي ذر الهـروي (ت 434 هـ) أن يقول: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[71].

وقد كتب أحد شيوخ أبي ذر وهو وليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) من علماء سرقسطـة رسالة في إثبات صحة الإجازة بوصفها طريقة لنشر الأحاديث[72].

وفي هذه المرحلة أخذت الإجازة تحلّ محلّ الـطلب المتمثل في صـورة الرحلات الطويلة إلى الأشياخ وبشكلٍ كامل تقريباً.

وفي القرن الخامس الهجري عُدَّ العمل بالإجازة فعلاً مساوياً للسماع[73].

والخطيب البغدادي الذي سبق ذكره، وهو رجل لم يكن متهوِّراً بالتأكيد في جمع الأحاديث، جديرٌ بذكر التساهل في قبول الإجازة بوصفها واقعاً مسلّماً بـه حيث يقول: «وعلى هذا رأينا كافة شيوخنا يجيزون للأطفال الغُيَّب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنانهم، وحال تمييزهم، ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يصح لمقتضى القياس»[74].

وقد تغري هذه الكلمات البعضَ فيراها حجةً قويةً للحدِّ من تزايد الإجازات.

---

(70) ياقوت: معجم البلدان 244/1.

(71) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(72) المقّري: نفح الطيب 380/2 بتحقيق إحسان عباس.

(73) وممن قالوا بذلك (الغَازي) محدّث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفّاظ ص 462 - 463 وأصحاب الضمائر الحيّة من المحدثين ورواتهم يصرحون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازةً بقولهم: أخبرنا فلانٌ إجازةً. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتّبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخيّة ـ انظر الأغاني 114/7، 118، 119.
* (جاء في طبقات الحفّاظ (الغازي) بالغين لا بالفاء. وهو الحافظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد اللّه. ولد بأصبهان سنة 448 هـ. وكان يرى السماع والإجازة سواء ومات سنة 532.

(74) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 326.

وأغلب مشاهير الرجال في الإسـلام منذ ذلـك الحين هم إمّا مجيـزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)[75] أبا بكر الطرطوش (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)[76]، فأجازه.

وكتب أبو طاهر السِلفي من الإسكندرية بضع رسائل إلى الزمخشري الذي يعيش في مكة يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها[77]. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلى المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه[78].

ومع تقدّم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجيزوا يروون بصيغة (حدثنا)، دون ذكر محدد للواقعة[79].

والاهتمام بالحصول على الإجازات أدَّى بسهولة إلى التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال، والاستقلال المادي للمعرفة الدينية ممنوع من ناحية نظرية، ولكن شيوع هذه المسألة دليل على أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظير مقابل مالي.

وفي القرن السابع عرضت لمـوهوب الجـزري (ت 675 هـ) هذه المسـألة فأجاب عنها في فتاويه. ونستطيـع من خلال بعض الأمثلة السـابقة أن نـرى أنَّ الإجـازة ومنحها لم يكن من أجـل الحديث فقط، ولكن أيضـاً من أجـل روايـة المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينية أم دنيويّة[81].

---

(75) ومن الجدير بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، آلفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036. ص 6.

(76) المقري: نفح الطيب 88/2.

(77) ابن خلكان: وفيات الأعيان 170/5.

(78) المصدر السابق 345/5.

79) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 ـ ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

* (وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(80) السيوطي: الاتقان.

(81) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توربكه لكتاب دُرَّة الغوّاص ص 14. وفي طبعة درنبورغ =

والشـروط التي تتحكم في نشر الكتب، هي نفسهـا التي تشترط لـروايـة الحديث، وإذا لم يكن الكتاب ملكاً لصاحبة بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)[82]، أي وجده صاحبه دون أن يسمعه أو يتلقّاه في صورة موثقة.

لـذلك فـإن للكتب أسـانيدَ تشبـه أسـانيـد الحـديث، ونـرى ذلـك على المخطوطات العربية القيّمة على اختلاف موضوعاتها.

وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعات بـأسماء الشيـوخ والرواة الذين نقلوا الكتاب بإسناد متصل من مؤلفه إلى آخر مالك له. وكانت هذه أيضاً فرصة سانحة للتمتّع بالإجازة.

وبعـد انقضاء فتـرة قليلة من الزمن أصبـح الحصـول على أكبـر قـدر من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكل مسلم مثقّف، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتب لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولى للإجازة[83]، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تنظم شعراً وتمنح لشخص ما ليروي كتب المجيز[84].

وقد امتدت الإجازة إلى العصور الحديثة، وإنّ المدى الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، على سبيل المثال، من الخبر الذي

= لكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصويب لاندبرج في: Critica Arabica. II, P. 56) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(82) قارن: Sprenger. JASP. 1856. P. 53.

(83) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادي يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية.

(84) قد وردت أمثلة على ذلك في نفح الطيب للمقري 254/2، 382/2، 424/2 وهنالك نموذج مثير لإجازة غير محددة. وجدت منظومة في النهاية مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج رقم 262. انظر فهرست المكتبة البودلية رقم 398 من وضع نيكول وبوزي ص 393. وهنالك أمثلة على الإجازات المكتوبة نثراً في خزانة الأدب للبغدادي 13/1 وطبقات المفسرين للسيوطي (طبعة ميرسنج) ص 79.

يقول إن أمير ورجلة طلب من الرحالة العيّاش الذي مرّ بإمارته في عام 1073 هـ أن يجيزه[85].

ولم يجز الرحّالة عبد الغني النابلسي مفتي صيدا بجميع الكتب الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازه بالكتب التي لم تؤلّف بعد. وفي الوقت نفسه كان الجدل قائماً حول موقف المرء لا من الإجازة التي تمنح في اليقظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام[86].

ولو شاء القارىء أن يتتبّع نظام الإجازة إلى العصر الحديث، فعليه أن يرجع إلى ثبت بالمصنفات التي بحث عنها معاصرنا الباجمعوي، وأُجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً[87].

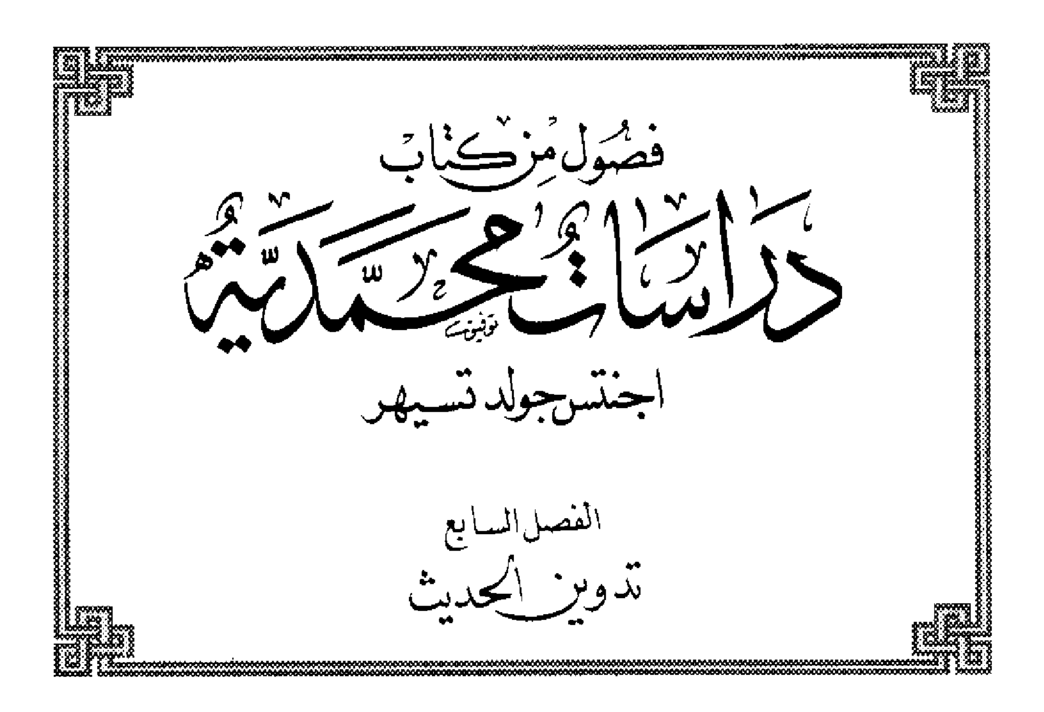
---

(85) انظر رحلة العياش ص 54. ترجمة بربروجر الفرنسية.

(86) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 - 666 رقم 66.

(87) القاهرة 1298، (Catalogue périodique de livres Orientaux, by E. J. brill, Leiden, 1883, no. 404).

[عن الإجازة انظر أيضاً مقالة جولدتسيهر في دائرة المعارف الإسلامية].



(1)

تعاملنا حتى الآن وبشكلٍ جوهري مع الحديث بوصفه روايةً. وقبل أن نقوم بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعض الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً[1].

وقياساً بالتراث الديني اليهودي ـ أي الشريعة الشفهية[2] والشريعة المكتوبة ـ والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظَلّ الاعتقاد سائداً ولأمد

---

(1) قارن أيضاً بـ : Goldziher, Kämpfe von die Stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907), .[PP. 860 FF

(2) حول هذا انظر : Leop. Löw. Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, II, P. 132; Nehem, Brül, Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als schriftwerkes, Jahrb, , Für jüd Gesch. u. Lit, II (1876)

طويل أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجد إلى جانبه في صورة شفهية دون أن يفكِّر أصحابه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبَّبَ في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيصيّة للحديث لا يمكن الدفاع عنه بشكل كلّي.

وفي سنة 1856 م جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعة من النصوص ساهمت في هدم خرافة أن الأصل في الحديث المشافهة.

ومع ذلك فإنّ لهذا المفهوم المخطىء أنصاراً ومدافعين عنه من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحة دينية خلافاً للحقائق المعروفة لديهم.

ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأي القديمة بشكل كبير في محاولتها أن تعوق تطور الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن.

وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم[3] ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو على فراش الموت، حيث كان تصوّرهم واضحاً بما فيه الكافية[4].

وهذا الرأي لم يجد له رواجاً على وجه العموم، ولم يقبل في كلّ الأوقات.

ومن جهةً أخرى لم يرو المسلمون من فترة مبكّرة أحاديث توضّح أنّ النبيّ نفسه قد دوَّن بعض الأقوال غير القرآن، وأنّ تدوين أقوال النبي غير القرآنية كان قد حدث منذ فترة متقدمة جدًّا.

ويروى أن أصحاب محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحاب السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحد أكثر حديثاً عن رسول الله مني إلاّ عبد اللّه بن عمر

---

(3) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمّة) خبر يستنكر تدوين القواعد الفقهية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام محاه وهو يقول: «لو رضيك الله أقرّك».
*(وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).
(4) Zâhiriten, P. 95.

فإنه كان يكتب[5] ولا أكتب»[6].

وهذه الروايات تبرهن على أنَّ أصحاب الحديث لم يرفضوا حتى في العهود المتقدّمة الافتراض القائل بأن أقوال النبي قد دوِّنت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأول دراسة عددٍ من الأمثلة الدّالة على وجود صحف حديثية ترجع إلى بعض الصحابة. وأيًّا كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات ـ حيث لا يمكن التأكّد منها ـ يجب افتراض أنّ كتابة الأحاديث عُدَّتْ غير قابلة للردّ حتى في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مسلماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أن الحصول على الحديث في صورة صحف منسوخة يُعَدُّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن نَدَّعي صحتَه التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة[7] في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكداس من الكتب، وأنه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتى روي أن زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشدّ عليّ من ثلاث ضرائر»[8].

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكرة لا يعني بالتأكيد الكتب بمعناها الأدبيّ، ولكنها تعني النّسخ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلم ورع في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول على ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص[9].

---

(5) يروي عنه سبعمائة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صَحّ من حديثه إلى حدّ ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(6) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 282/1 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

(7) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنّا لا نكتب إلا سنةً، وكان الزهري يكتب كلَّ شيء. فلمّا احتيج إليه عرفتُ أنه أوْعى الناس» الجاحظ: البيان والتبيين 290/2 طبعة عبد السلام هارون.

(8) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر 125/2.

(9) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) Mohammad, III, PP. xxiv FF.

وتنقل أحاديث أي صحيفة كتابةً دون سماعها أو عرضها، وينظر إليها على أنّها مادة مرويّة بشكل صحيح[10].

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد اللّه بن لهيعة (ت 174 هـ بمصر)، والتي تأسّف الرواة المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأن روايات عبد اللّه بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تعُد حجّة لفقدان أصولها المكتوبة[11].

وعَلّم مالك بن أنس تلاميذه من صحف مكتوبة، فكان المتلقّي يقرأ النصّ ومالك يصحّح له ما قرأ ويشرحه له[12].

وبالتدريج أصبحت عبارة: «اكتب بعده» مرادفة لقولهم: «هو صحيح الرواية»[13].

(2)

إنّ الجميع متّفقون على أنه لا يمكن إنكار أنّ تدوين الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودة منذ البداية، ولكنها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيما بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت 245 هـ) كان عليه أن يحصل على إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوى على حفظها كلمة كلمة[14]. غير أنّ

---

(10) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جريج في الموضع المذكور: إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدّث بما فيها ولم يقرأها، فأمّا إذا قرأها فهو والسماع واحد).

(11) النووي: تهذيب الأسماء 284/1.

(12) يوجد مثال في صحيح مسلم (297/3) (باب المدينة تنفي خبثها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خبراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 60/4 (باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها).

* (وفي مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد اللّه أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها..».

13) وهو قول لمالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(14) الزرقاني: شرح الموطأ ص 242/1.

المحدِّثين[15] الذين اجتنبوا الورق والكتاب[16] في ذلك الزمان وبعده هم استثناء من القاعدة.

والنزاع النظري، فيما إذا كان الحديث يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمر بالفعل حتى بعد توافر كتب الحديث الممحّصة نقدياً التي بلغت دون مشقّة مرتبة النصوص الشرعية. وعلى الرغم من ذلك كان هنالك أنصار للتعليم الشفهي وحفظ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظلَّ الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات، حتى بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطابع أخرى في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمّة في الدراسات الإسلامية.

ولذلك كان هنالك أناس لم يتوقفوا عن تعليم الأحاديث بالطريقة القديمة حتى بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربّما كان ذلك لإحساسهم بالحاجة إلى تلقّي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسند المتّصل، أو لأنهم نظروا إلى هذا أنه نوع من الرياضة الدينيّة. والاهتمام بالاتّصال المباشر في طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة، والجانب الآخر توضحه عبارات وقصائد وروايات من جميع القرون، التي ظلّ تلقّي المعرفة فيها عن طريق الحفظ غالباً على الكتابة.

وفي هذا الموضوع هنالك مجموعتان من الآراء في حالة تناقض، ولكي نبيّن ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلى حقب زمنية مبكّرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سيقت في صورة أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النبي: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً

(15) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلف الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسنادُه عن الصحف» آلفرت، خلف الأحمر، ص 416 (3 : 16).

(16) مثل: وكيع بن الجرّاح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 145/2 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفّاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل النبي: «هل أقيِّد العلم؟»[17] فوافقه النبيّ على ذلك، وعندما سئل عن معنى تقييده. أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدّث حمّاد بن سلمة أن جدّ عمرو بن شعيب سأل النبي: هل يكتب كلَّ ما سمعه منه. فأجابه النبي: نعم. فقال له: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلاّ الحقّ[18].

ويقول أبو هريرة إنَّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر على حفظها، فشكى ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن على ذلك بيمينك»[19]. وباختراع هذه الأحاديث[20] حاول كلا الفريقين المتنافسين أن يقدِّم الحجج على صحة[21] مذهبه دون أن يكشف أيّ منهم عن دوافعه. وبسبب هذه القناعات الدينية.

عبّر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبيّ المبثوثة في صحفٍ قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكفّ عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أن الإسلام قد بلغ الخطر نفسَه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعلّ الحديث قد فُضّل بالطريقة نفسها على القرآن في زمن متأخر[22].

---

(17) حول تعبير (قيّدوا العِلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي هذا مذكور أيضاً عند المسعودي 169/4. وقارن بالمثل: «قيّدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولّدين عند الميداني 99/2 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، المزهر 303/2 تحقيق البخاري وآخرين طبعة الباب الحلبي.

(18) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(19) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر اليعقوبي 227/2 وهذا يرتبط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(20) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(21) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (راجع تعليقنا على ما يلي) وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولا نذكر في سننه أحاديث منع الكتابة.

(22) وهذه الحجج مذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم =

ولكنّ أتباع هذين الرأيين قاتل بعضهم بعضاً بطرق أخرى أيضاً ـ في عبارات مستقلّة، وقصائد ساخرة، وهلمّ جرّا.

وفي أحد الجوانب هنالك عبارات مميّزة ومعروفة عموماً مِن قبيل: «كلّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»[23] أو: «ما حُفِظَ مَرَّ، وما كُتِبَ قَرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروّج للفكرة نفسها[24].

وتعود العبارات المؤيِّدة للكتابة إلى أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبيّ قوله: «نعم المحدِّثُ الدفترُ»[25]. ويُرْوَى أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «لا تحدِّث إلّا مِن كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»[26].

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبِّرة التي قُصِد بها معرفة مقدار تعرض سلامة النص للخطر، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تودع في

ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (مَن رخّص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/الآية 52: «**علمها عند ربي في كتاب**» وقد سيقت أدلّة كثيرة من الحديث في دراسة (شبرنجر): «On the origin and progress etc.,» (JASB., XXV, PP. 303 - 329).

والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألّف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 4/2 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العش بدمشق سنة 1949، وهي تحوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلّقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(23) فلا يشر: فهرست لايبزج ص 364 أ.

(24) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* (ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد ... قيّد صيودك بالقيود الواثقة
فمن الحماقة أن تصيد غزالةً ... وتتركها مثل الحليلة طالقة

(25) Al - Tha'alibi, Syntagma, ed. Valeton, P. 10 ULe.

* (يعني كتاب الثعالبي (أحاسن كلم النبي والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 195/5 الترجمة العربية.

(26) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 111/1 (ترجمة الإمام أحمد).

الذاكرة أو تُنْقَل بالرواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلى حدٍّ ما تكلّموا عن لؤلؤة التقمتها حمامة ثم خرجت منها أعظم مما دخلت، ومرة أخرى التقمتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولى) هي الراوي يسمع الحديث فيجوّده منطقه ثم يزيد فيه من مواعظه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديث فلا يزيد فيه، مثل قتادة[27].

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما يناظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجن الكتابة.

ويبدو أن الشعبي ـ الذي تحدثنا عنه قبل حين ـ هو النصير الأول لأولئك الذين يقفون إلى جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد أُلصقت به. فقد سمع الشعبيّ حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال له الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتب أحداً شيئاً»[28].

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري[29] وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظَ بقوله:

إذا ما اغتدت طلابة العلم ما لها ... من العلم إلاّ ما يخلد في الكتب
غدوتُ بتشمير وجدّ عليهمُ ... فمحبرتي سمعي ودفترها قلبي

وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست[30]:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب ... فإنّ للكتب آفاتٍ تفرّقها
الماء يغرقها والنار تحرقها ... والفار يخرقها واللصّ يسرقها

وبالمثل يَنْصَح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير في

(27) المصدر السابق 57/2 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).

(28) ياقوت المستعصمي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.

(29) المسعودي: مروج الذهب 434/2 طبعة محي الدين عبد الحميد في جزئين.

* (الصواب: أبو علي البصير).

(30) الثعالبي: يتيمة الدهر 493/4، المكتبي: فوات الوفيات 298/2 تحقيق إحسان عباس.

القرن السادس[31] بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاح ذا حرص عليه وخُذْه عن الرجالِ بلا مَلالِ
ولا تأخُذْه من صحفٍ فترمى من التصحيفِ بالدّاء العُضَالِ[32]

وبالطريقة نفسها يسوق لنا تاريخ علماء الإسلام في جميع العصور أمثلةً على الحفظ تبدو لنا كأنّها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ) معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث[33] وقد ارتبطت القيمة العظيمة (للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتى في الأمور المتناهية الدِّقة، ومِن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف الواو والفاء، فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر[34].

ولكنّ هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محلّ اهتمام في الزمان الأول، وقد نشأت على أنها نوعُ من المهارة إبّان تطور علم الحديث، وكانت غريبةً على العلماء في القرون الأولى حيث كان اهتمامهم بالمعنى أكثر من اهمامهم باللفظ.

والمدافعون عن الرواية بالمعنى يستشهدون بالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سمعت، فلا تأخذنه كذلك، وإنما هي الرواية بالمعنى».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكون الرواية باللفظ أمراً ملزماً.

وقد أظهر معظم الحفاظ في القرن الرابع قدراً معلوماً من التسامح فيما يتعلق

---

(31) ابن خلكان: وفيات الأعيان 310/3 بتحقيق إحسان عباس.

(32) لن اتعرّض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن خيرون الذي كتب أمام اسمه لقب الحافظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.

(33) المصدر السابق ص 376.

(34) المصدر السابق ص 267.

* (ترجمة أحمد بن ملاعب).

بدقة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنى.

ومسألة رؤية أن الحديث صحيح إذا رُوي بالمعنى بشروطه دون اللفظ ـ وهي مسألة ظهرت في القرن الثالث الهجري ـ أصبحت بشكل متزايد مشكلةً حقيقية في علم الحديث.

وفي القرن الثالث[35] (وهو القرن الذي عاش فيه الإمام مسلم) ظلّت الرواية بالمعنى محدودةً ولم تنتشر إلّا في حالات بعينها[36] لم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو الليث السمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصر للرأي الحر محتكماً في ذلك إلى ما كان موجوداً في القرون الأولى[37] حيث تبدو وجهة النظر المتساهلة (في قبول الرواية بالمعنى) هي السائدة في الحقيقة[38]. ولذلك لم يحتج النحاة بالأحاديث المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثر الشخصي للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبّل هذه الشكوك[39]. وأصبح من النادر وجود الحفّاظ من أمثال ابن بكير البغداي (ت 388 هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت 568 هـ) اللذين عرفا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد[40] وفي القرن العاشر عَدَّ المقّريُّ (ت 1041 هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفّاظ[41] وكانت الحاجة ملحّة لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تتسم بروح دينية.

ومن هذه القواعد ـ التي تحتوي على إرشادات مفصّلة حول وضع علامات

---

(35) قارن بـ: علل الترمذي 774/5 بآخر الجامع.

(36) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فصل: رواية الحديث بالمعنى).

(37) أبو الليث السمرقندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هامشية، القاهرة 1303 هـ).

(38) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.

(39) البغدادي: خزانة الأدب 9/1 طبعة عبد السلام هارون.

(40) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 403، ص 472.

(41) المقّري: نفح الطيب 601/2 قارن بمعاصره عز الدين المقدسي (ت 513 هـ) عند السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 493.

مميزة، وأدوات أخرى مساعدات للكتابة لها مكانة مهمّة ـ نكتفي بذكر ما يوضح النزعة الدينية في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابه اسم عبد اللّه بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) على سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفر، ومن هذا القبيل يجب أن تكتب عبارة (رسول الله ﷺ) على سطر واحد لكي لا يبتدأ السطر الجديد بعبارة (الله ﷺ)[42].

ولكن قد يقع المرءُ أحياناً على كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل على الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

(42) النووي: التقريب 74/2 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.